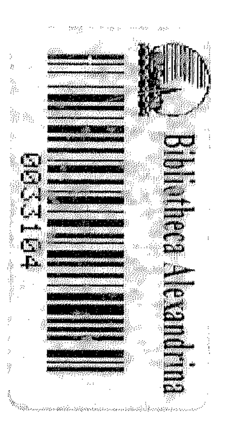
د. طه عبد الرحمن

العمل الديني و تجديد العقل





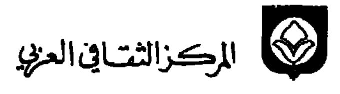


المركز الثقافي العربي



العمل الديني و تجديد العقل

د. طه عبد الرحمن
أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة محمد الخامس
الرباط ـ المغرب



* العمل الديني وتجديد العقل.

* تأليف: د. طـه عبد الرحمن.

* الطبعة الثانية، 1997.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عز وجل:

﴿وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون، إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[1].

صدق الله العظيم

(1) قرآن كريم، سورة الذاريات، الآيات 56-58.



فهرس المحتويات

الباب الثاني: العقل المُسَدَّد وآفاته

الباب الثالث: العقل المُؤَيَّد وكمالاته

مقدمـــة

اعلمْ أن «اليقظة الدينية» التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة.

واعلمْ أيضاً أن هذه «اليقظة العقدية»، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري مُحَرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مُؤَسِّس.

ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما: **الغُلُو في الاختلاف المذهبي والخُلُوّ من السند الفكري** إلا أن يتدبر النتائج الوخيمة التي يمكن أن تترتب عليهما، وأن يقف طويلاً عند أَسْوَئِها، ألا وهي تراجع اليقظة بأسرع مما استغرق ظهورها من الوقت، ورجوع الغفلة بأشد مما كانت عليه من قبل! ولا يلبث هذا التيقظ أن يحمل صاحبه على الاجتهاد في طلب الوسائل التي تدفع أسباب كل تراجع يدخل على هذه «الجلوة» الإسلامية، والتي تجلب لها أسباب التكامل الذي يقيها الانقسام والتشتت، وأسباب التجديد الذي يحفظها من الجمود والتوقف، فكيف إذن نجعل هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟

وغرضنا في هذا الكتاب هو بالذات أن نساهم في بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي تجب في تيقظ هذه اليقظة الدينية، وتتولى هذه المساهمة النظر في

صنفين اثنين أساسيين من هذه الشروط، يدخل أحدهما تحت مسمى «التجربة» والآخر تحت مسمى «التعقل».

أما عن شروط التجربة، فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها، حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيباً من هذا التغلغل، كان حاملاً له على الاتصاف بمكارم الأخلاق، أو قل على «التخلق». ومتى نال هذا التخلق، سلك طرقًا في التعامل مع الغير تستبعد أسباب الفرقة والتنابذ، وتأخذ بأسباب الألفة والتفاهم؛ فلا أضر على تكامل اليقظة من الانشغال بأفانين الخطاب والاسترسال مع شعب القيل والقال، بدل الاشتغال بالنظر في أحوال السلوك وبالتحقق من استيفاء ضوابط الإيمان على الوجه الأفضل.

وأما عن شروط التعقل، فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدِّنا بأسباب الإنتاج الفكري. وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفحم ويلجم خصومتهم؛ ولو أن «أهل اليقظة» حَصَّلُوا ملكة منهجية عَمِلَ التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصِّن هذه اليقظة، ويمنع عنها تَقَوُّل القائلين وتحامل المغرضين.

ولا يقف إسهامنا عند حد التركيز على أهمية طَرَفِ التجربة وطَرَف التعقل في استيفاء شروط التيقظ ببيان كيف أن التجربة تمد «اليقظة الدينية» بأسباب التكامل التي تجمع بين اتجاهاتها وتؤلف بين عناصرها، وكيف أن التعقل المبني على التجربة الإيمانية يمدها بأسباب التجديد في الفكر توليداً وترتيباً. إذ لو كان الغرض الوقوف عند هذا الحد لما أقدمنا على إخراج هذا العمل، على ما قد يأتي به من الفوائد على مستوى التوعية النظرية بإشكال «اليقظة»، لأن الأقوال كثرت والادعاءات استفحلت مع اختلاط معايير التمييز وضوابط الاختيار بينها. وآن الأوان لأن نحاسب المتكلم في شؤون العقيدة على مدى انطباق ما يقول على سلوكه ومدى استحقاقه أن يكون قدوة فيما يقول.

بل إن هذه المساهمة الداعية إلى تحقيق تكامل «اليقظة» وتجددها عن طريق

التجربة الحية والتعقل الخصب، هي نفسها ثمرة التغلغل في التجربة الإيمانية والتوغل في المعرفة العقلية، فهي بذلك تحظى بوصف التيقظ المطلوب، إذ ليست مجردَ كلام في شروط «اليقظة»، وإنما بضعة منها وجزء من التكامل والتجدد المشروطين فيها. فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بَدَّلت أحوالنا وأوصافنا، ووسعت آفاق مداركنا ومشاعرنا، وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق، كما أننا أقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية وآلياتها الإجرائية، حتى تكونت لنا القدرة على انتهاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، وصار عندنا النهوض بإبطال أدلة خصوم العقيدة أمراً يسيراً هيناً. وتولد عندنا، نتيجةً تفاعل جانب التجربة وجانب التعقل في ممارستنا الخُلُقية والعلمية، فكر ديني متكامل ومتجدد، هذه أولى ثمراته نقدمها للقراء تتلوها بإذن الله ثمرات أخرى.

وحيث إننا قد نخالف المشهور من مقالات الجمهور فيما اتبعناه من الحق الصريح وما أخذنا فيه بمقتضى الدليل الصحيح، فسوف يكون من المفيد لمن يطلع على هذا العمل أن يقرأه، وقد تجرد من الأحكام المرسلة والآراء المسبقة والافتراضات السائدة عن التجربة الدينية، ويتابع قراءته متابعة من يريد أن يعرف ويتحقق مما قيل فيه، ويستمر على هذه المتابعة إلى النهاية. ولا نشك إذ ذاك أنه سيجد لهذا العمل مشروعية لا تقل عن المشروعية التي يدعيها من لا يقيم كبير وزن للتجربة الدينية، إن لم تعل عليها درجات. كما سيجد فيه أدلة لا تقل عن أدلة المنتقد قوة وأثراً، إن لم تبلغ فيهما مبلغاً يرجح بها على أدلته.

أما عن محتوى هذا الكتاب، فقد قسمناه إلى ثلاثة أبواب، وقسمنا كل باب منها إلى فصول ثلاثة.

اختص الباب الأول منها بالنظر في **العقل المجرد وحدوده**؛ فتناول الفصل الأول منه المقدمتين اللتين يستند إليهما العقل المجرد، وهما: أنه فعل من الأفعال وليس ذاتاً من الذوات، وأن هذا الفعل تتطرق إليه حدود منها الخاص، ومنها العام. وقد تولى الفصل الثاني توضيح الحدود الخاصة للعقل المجرد من خلال الممارسة النظرية الإسلامية. بينما تولى الفصل الثالث بيان الحدود العامة لهذا العقل المتمثلة في أصناف ثلاثة من الحدود: منطقية وواقعية وفلسفية، تتطرق إلى الممارسة العلمية.

واختص الباب الثاني بالنظر في **العقل المسدَّد وآفاته**؛ فعالج الفصل الأول منه

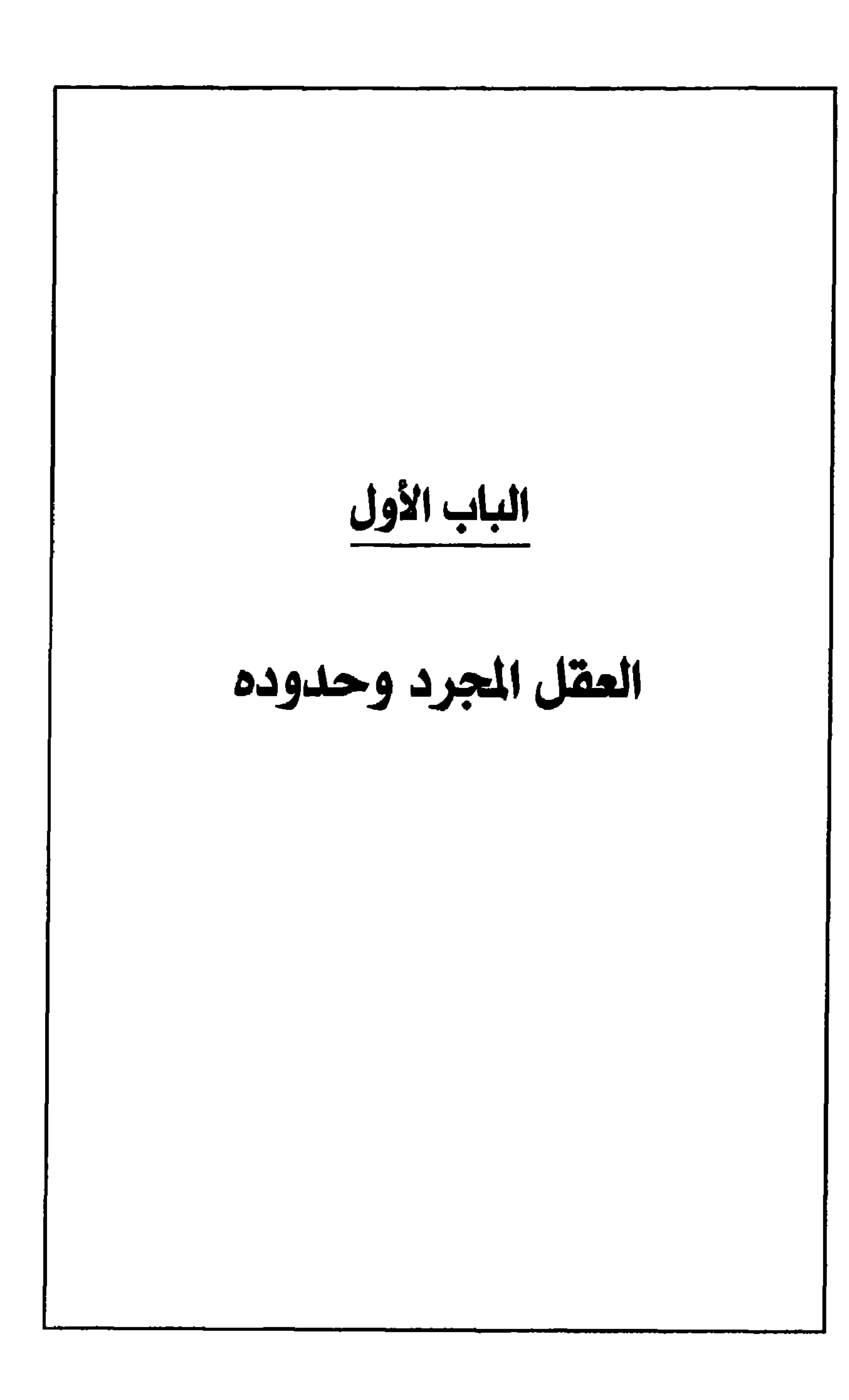
المقدمتين اللتين يستند إليهما العقل المسدد، وهما: أنه يأخذ بالعمل الشرعي وأنه معرض لآفات خُلُقية وعلمية. وقد بحث الفصل الثاني الآفات الخلقية من تظاهر وتقليد من خلال الممارسة الفقهية. بينما بحث الفصل الثالث الآفات العلمية من تجريد وتسييس من خلال الممارسة السلفية.

أما الباب الثالث، فقد خصصناه **للعقل المؤيد وكمالاته**؛ وتناول الفصل الأول منه المقدمتين اللتين يستند إليهما هذا العقل، وهما: أنه يقوم على التجربة الحية وأنه يطلب كمالات تحقيقية وتخليقية تجلت في الممارسة الصوفية. وتطرق الفصل الثاني إلى الكمالات التحقيقية الآخذة بمبدإ التحقق الأفضل ومبدإ التخلق الأكمل. بينما تعرض الفصل الثالث للكمالات التخليقية ببيان مكانة النموذج في التربية الدينية ووظيفة التعبير الإشاري في هذه التربية، مع توضيح الصفة الإلزامية لمهمة التخليق وما يترتب عن التصدر لها من غير استحقاق.

يتبين من محتوى هذا الكتاب أن العقل درجات، وأن أبلغ الدرجات في العقلانية ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية.

الرباط 7 إبريل 1989

طه عبد الرحمن



الباب الأول

العقل المجرد وحدوده



«علمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة. وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً»[2].

لقد كثر الكلام عن «العقل» و «العقلية» و «العقلانية» و «المنهج العقلي» و «السلوك العقلاني» و «العقلنة» و «التعقل» و «التعقيل» في الكتابات الإسلامية والعربية منذ القرن الماضي، وما زال الخطاب الداعي إلى العقلانية والمُطالِب بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي مسيطراً على توجهات «الباحثين» وعلى هموم «المناضلين»، حتى إن بعضهم يدعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادىء وقواعد عقلانية راسخة ونهائية، يتساوى في ذلك من أخذته الغيرة الدينية على الحالة المتردية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلعة إلى النهوض بالواقع المتخلف للعالم العربي.

ليس غرضنا هنا أن نباشر تحليل وتقويم هذا الخطاب العقلاني الإسلامي العربي، ذلك لأننا سوف نخصص دراسة مستقلة مفصلة نتناول فيها بالنقد الأسس النظرية والقواعد المنهجية التي انبنى عليها هذا الخطاب، وإنما هدفنا في هذا الفصل بالذات أن نبين الحدود التي تتطرق إلى العقل النظري أَوْ قُلْ «العقل المجرد»، ونميز

(2) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق د .جميل صليبا ود .كامل عياد، ط .دار الأندلس، ص .94.

فيها صنفين: صنف الحدود الخاصة وهي التي تكشف عنها الممارسة الإسلامية العربية لهذا العقل داخل بعض الشعب المعرفية بوجه خاص، وصنف الحدود العامة وهي التي تكشف عنها الممارسة العلمية والفلسفية بوجه عام.

الفصــــل الأول

مقدمتا العقـل المجـرد

نرتب كلامنا في حدود العقل المجرد الخاصة والعامة على المقدمتين التاليتين:

1 ـ مقدمة الصفة الفعلية للعقل المجرد

* إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين[3].

1.1 ـ الاعتراض على تشييء العقل:

يتبين من هذه المقدمة أن فيما ذكرنا من أوصاف العقل احترازاً عن القول بأن العقل «جوهر» أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في «العقل»، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها.

---

(3) مصطلح «العقل المجرد» شائع الاستعمال في الفكر الإسلامي العربي؛ يقول أبو الحسن العامري في مؤلفه كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، «أما صناعة الإلهيين، فهي مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد. وهذه القوة تسمى لبا؛ ولب كل شيء هو خلاصته؛ وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية، ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو، في النهاية، في كل ما يقصد إليه بالإجلال، على السبيل المُبَرّا عن البِزية» تحقيق د .أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص .93؛ يقول ابن خلدون في المقدمة: «إن العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع وهذا علم أكثر النظار»، ص .461، ط . مصطفى محمد.

والحق أن هذا التصور للعقل يقع في نزعة «تشييئية» و «تجزيئية»: تشييئية، لأنها تُجَمِّد الممارسة العقلانية بأن تُنْزِل عليها أوصاف الذوات مثل «التحيز» و «التشخص» و «الاستقلال» و «التحدد بالهوية» و «اكتساب الصفات والأفعال». . . وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة «الذات» يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان كـ «العمل» و «التجربة» مثلاً، إن لم تكن أقوى تحديداً لهذه الماهية. فلو جاز التسليم «بجوهرية» العقل، فلأن يجوز التسليم «بجوهرية» العمل و «جوهرية» التجربة أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة جوهراً مفارقاً مثله مثل جوهر العقل. ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة بالإنسان: «ذات عاقلة» و «ذات عاملة» و «ذات مجربة» من مجانبة للصواب، لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.

فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمُبْصَرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»[4]؛ فالعقل للقلب كالبصر للعين.

ولم يغب هذا المفهوم الفعالي والحركي للعقل عن هذه الممارسة الإسلامية العربية، «فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، كما يقول ابن تيمية، إنما هو صفة وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعاقل»[5]. وقد اتخذ العقل بمعنى «فعل القلب» عندهم صوراً مختلفة، وهي:

أ ـ صورة الربط، بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

---

(4) ذِكْرُ «القلب» بوصفه مَحَلاً لفعل «العقل» ورد في القرآن الكريم: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور﴾ سورة الحج، الآية 44. وأيضاً. في الحديث الشريف: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت، فسد الجسد كله، ألا وهي القلب». البخاري، الجزء،الأول، ص .20، مطبعة الحلبي، القاهرة.

(5) ابن تيمية، مجموع فتاوي، المجلد التاسع، ص .286، ط .مكتبة المعارف.

ب ـ صورة **الكف**، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به من النزعات والشهوات والأهواء.

ج ـ صورة **الضبط**، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه[6].

2.1 ـ واقع اجتماع تشييئية وفعلية العقل في الفكر الإسلامي:

إن التصور الفعالي للعقل ازدوج في الممارسة الفكرية الإسلامية بالمعنى التشييئي الذي عدلنا عنه، هذا المعنى الذي يَرِد عند بعض علماء المسلمين في ادعائهم بأن العقل يراد به «الغريزة»، وإن كانوا يميلون إلى اعتبارها قوة أو ملكة أكثر من اعتبارها ذاتاً أو جوهراً[7]، فوقع لديهم التأرجح بين هذين المعنيين: فتارة يحملون العقل على معنى الفعل المحصِّل للعلم، وتارة يحملونه على معنى «الغريزة» التي يُنال بها العلم، وتارة يجمعون بين هذين المعنيين المتعارضين على اعتبار أنهما المعنيان اللذان يتقاسمان مدلول العقل.[8]؛ ولا ينبغي أن نتعجب من اجتماع معنيين، أحدهما أصيل والآخر دخيل، في تحديد دلالة لفظ «العقل»، لأن هذا الاجتماع يكاد يكون ظاهرة من الظواهر الثقافية التي اتصف بها الفكر الإسلامي العربي، إذ يجري على كثير من المصطلحات والمقولات العربية. فمقولة «الموجود» على سبيل المثال تفيد معنى «المطلوب الذي ظفرنا به» في مقابل «المفقود، وهو المطلوب الذي لم نظفر به» وهذا هو المعنى الأصلي؛ كما أنها تفيد الذات المتحققة الماثلة للإدراك في مقابل «المعدوم» وهو الاسم الذي يقع تحته كل ما ليس بمتحقق، وهذا هو المعنى الأجنبي.

وقد حصل الاجتهاد من لدن بعض مفكري الإسلام مثل المتكلمين والأصوليين

---

(6) يقول ابن قيم الجوزية في كتابه: مفتاح دار السعادة: «العقل هو ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه حتى لا يتفلت منه» الجزء الأول، ص. 125، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

(7) ابن تيمية، نفس المصدر: «قد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم، ويميز ويقصد المنافع دون المضار كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: إن العقل غريزة؛ وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن في العين قوة بها يبصر؛ وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء» ص. 287.

(8) المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص. 201-238، تحقيق حسين القوتلي، ط. دار الفكر.

لتجاوز هذا التعارض بين الأصيل والدخيل ومحو آثاره، وذلك بالتوسل بآليات منهجية خاصة مثل «إدخال تمييزات جديدة» و «حذف بعض السمات الدلالية» كما رأينا ذلك في لفظ «العقل»: فبدل أن يوصف بوصف «الموجود المستقل» أخذاً بالمعنى الأجنبي، فإنه وُصِف بـ «القوة الغريزية»، هذه القوة التي لا تستقل بنفسها استقلال «الجوهر». وفي هذا الوصف بعدم الاستقلال، يقوم بالذات الوجه الذي يرتفع به التعارض، ويقع تقريب المعنى الأجنبي للعقل من المعنى المتداول. ولو أن البحث العلمي في مبادىء وكيفيات وأسباب وآثار هذه التفاعلات بين المعاني اللغوية الأصلية والمعاني الاصطلاحية الأجنبية، ثم بين المعاني الاصطلاحية الأصلية والمعاني الاصطلاحية الأجنبية (بالإضافة إلى التفاعلات بين المعاني اللغوية الأصلية والمعاني الاصطلاحية الأصلية) شق طريقه، لكشف لنا عن جوانب من أسرار التوجيه والتأثير في الممارسة الإسلامية العربية، ودلنا على الوجوه التي وقع بها الإنتاج والإبداع في هذه الممارسة. ولكن من سوء حظنا أن هذا البحث على أهميته وآفاقه الواعدة، لم يعرف بعد بدايته.

وعلى الرغم من خصوبة وثراء هذه التفاعلات بين المعاني، فإن بعض المتفلسفة، وعلى رأسهم ابن رشد، لم يقبلوا بأساليب التقريب التداولي التجديدية التي تنطوي عليها هذه التفاعلات[9]، وأبوا إلا أن يحافظوا على المعنى الأجنبي على وجهه الأتم إلى جانب المعنى الأصلي، قائلين بمبدإ ازدواج الحقيقة الذي يمثله خير تمثيل تسليمهم بثنائية الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية. ولن نشتغل في هذا الموضع بالاعتراض على هذا الموقف الثنائي، وإنما تكفينا الإشارة إلى أن ادعاءهم هذا تنقضه ممارستهم، ذلك أنهم وقعوا من حيث يشعرون أو لا يشعرون، على بعض مستويات هذه الممارسة، في الأخذ بأساليب التفاعل الذي رأينا أنه يُحَوِّل المعاني الأجنبية عن وجوهها الأصلية، لأن هذه الأساليب كانت تستولي على عموم التداول الفكري الإسلامي العربي؛ وهذه سمة ملازمة لكل ثقافة شُهِدَ لها بالإبداع والتجديد.

وإذا ثبت أن العقل ليس جوهراً على مقتضى المعنى اليوناني، وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلاءم المعنى الدخيل مع

(9) مجلة المناظرة، «ركن تقريب لغة المنطق»، العدد 1 و2. 1989.

مقتضيات المعنى الأصيل، ثبتت معهما الدعاوى الآتية التي نقول بها بصدد العقل:

أ ـ إن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، ويحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشناعات.

ب ـ إن العقل يقوم على مبدإ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات؛ فبمقتضى هذا المبدإ، يمكن توجيه القلب والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه أو على العكس أقل وأجهل منه.

ج ـ إن الوصف العقلي الذي تميزت به المعرفة العلمية النظرية ليس وصفاً ذاتياً لازماً للقلب، وإنما عملت على اتصاف أو تخلق القلب به أسباب ظرفية وملابسات عرضية كان بالإمكان أن تقوم مقامهما أسباب وملابسات أخرى تفضي إلى إنشاء وصف عقلي مميز لمعرفة علمية مغايرة.

د ـ إذا كان المنهج العقلي الذي هو مجموعة الوسائل ـ تقنيات كانت أو إجراءات أو قرارات ـ التي تمكن المتوسل بها من تحصيل أقوال مدلَّلة ومتقومة بالصدق ومنسقة فيما بينها، هو الذي «يُفْرِز» أو «يصنع» ما أسميناه بـ «العقل المجرد»، وكان العقل المجرد بمقتضى الدعوى السابقة تشكيلاً جزئياً وظرفياً لما يستعد القلب لقبوله من أوصاف، تبين أنه يبقى في الإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل إن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حالياً، منهجٍ لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها.

2 ـ مقدمة محدودية العقل المجرد

* إن العقل المجرد لا تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية بقدر ما تظهر في الشعبة الإلهية من شعب المعرفة التي اشتغلت بها هذه الممارسة.

1.2 ـ الخصوصية النظرية للإلهيات الإسلامية:

اعلمْ أن مبحث الإلهيات هو أحد العلوم النظرية التي تختص بالتوسل بالعقل المجرد في التحصيل والتبليغ، وأن هذا المبحث هو أكثر العلوم المتوسلة بالعقل المجرد دلالة على خصوصيات المعرفة النظرية الإسلامية العربية، وأقربها إلى بيان

الصفات المميزة لهذه المعرفة النظرية، ذلك لأن ما سوى هذا المبحث من العلوم النظرية كالمنطق والرياضيات والطبيعة والكيمياء والفلك والطب. . . لا تختص به المعرفة النظرية الإسلامية العربية على وجه لا يحصل لغيرها، وإنما تستوي في طبيعة الاشتغال به وفي درجة الاستفادة النظرية من هذا الاشتغال، مع غيرها من المعارف غير الإسلامية أو غير العربية، بحيث لو قامت حدود للعقل المجرد في هذا الجزء الغالب من العلوم، لكانت حدوداً عامة تقيد المعرفة النظرية من حيث هي كذلك لا فرق في هذا التقييد بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي. سيأتي استقصاء الكلام في الحدود الخاصة للعقل المجرد في مجال الإلهيات من المعرفة النظرية الإسلامية العربية، فهي حدود قد لا تشكل قيوداً ولا موانع في غير هذه المعرفة، لأنها أثر من آثار خصوصية النسق العقدي الإسلامي ولا تعلق لها بنظام المعرفة النظرية العام، حتى يصدق مدلولها على ما سوى المعرفة الإسلامية. لذا، ينبغي لكل من تولى الكشف عن حدود العقل المجرد أن يقف عند الحدود الخاصة لهذا العقل المتولدة عن الممارسة الإلهية في المعرفة الإسلامية العربية.

2.2 ـ طلب المشروعية للإلهيات:

اعلمْ أن من خاض في الإلهيات من علماء المسلمين، اجتهد في البحث عن وجه يجعل الخوض في الإلهيات أمراً مشروعاً من منظور النسق العقدي الإسلامي[10]. ورغم اختلاف وجوه المشروعية هذه في تفاصيلها وتوجهاتها وقيمتها، فإن هؤلاء العلماء سعوا على قدر الإمكان في بنائها على النص الأصلي الذي يُجْمِع عليه المسلمون، ألا وهو: كتاب الله العزيز. فمعلوم أن هذا النص الكريم يشتمل على المادة اللغوية: /ع، ق، ل/ في صيغها الفعلية مع تكرار ذكرها مثل: «عقلوه» و «نعقل» و «يعقل» و «يعقلون» و «تعقلون»؛ ولا وجود في هذا النص لصيغة اسمية من هذه المادة كاسم المصدر: «عَقْل» من «عَقَل» أو المصدر: «تَعَقُّل» من الفعل «تَعقَّل». . . وقد وردت هذه الصيغ الفعلية في معرض الكلام عن المغيبات والمكتمات من أمور الملكوت[11]، كما جاءت مرادفة لألفاظ أخرى نصبت للدلالة

---

(10) يقول ابن رشد في كتابه: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**: «القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر» منشورات الدار الجديدة، بيروت، ص. 69.

(11) القرآن الكريم: ﴿لئن سألتهم من نزّل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، ليقولن الله، قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون﴾، سورة العنكبوت، الآية 63.

على معان لها تعلق بالمغيبات مثل: «التذكر»[12] و «التفكر»[13] و «التدبر»[14] و «الإبصار»[15] وغيرها، فكان ذلك حاملاً للعلماء على الاستناد عليها لتبرير قدرة العقل المجرد على بناء علم إلهي وللتدليل على هذا العلم وعلى مكانته الشريفة بين العلوم الإسلامية، فضلاً عن دلالة العقل المجرد عند بعضهم على معنى «الفعل» و «الصفة»، لا على معنى «الذات» و «الجوهر»، تبعاً لما جاء في الآيات الكريمة التي اكتفت بذكر الصيغ الفعلية من المادة /ع، ق، ل/.

واعلمْ أيضاً أن العقل المجرد عُرف عند علماء الإسلام باسم «النظر». فالنظر عندهم، بصفة عامة، عبارة عن الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئاً معيناً، ويسلك إليه طرقاً محددة، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب. وعلى هذا فـ «المنظور فيه» هو الشيء المطلوب إدراكه والذي قد يقرب أو يبعد في مجال هذا الإدراك؛ و «الناظر» هو كل من يصوب فكره إلى الشيء المطلوب قاصداً طَيّ المسافة بينه وبينه، أو قل ساعياً إلى «الاقتراب» منه. فيكون مقصد هؤلاء العلماء من إنشاء علم إلهي إسلامي، هو استفادة تقرب من الله يزيدهم علماً بحقائق الغيب، ونصطلح على تسمية هذا التقرب المبني على التوسل بالعقل المجرد باسم «المقاربة»، ونسمي المتوسل به بـ «المقارب».

إذا كان المبحث الإلهي هو أخص المباحث النظرية الإسلامية وأدلها على طبيعة الممارسة العقلية المجردة عند المسلمين، فلقد جرت العادة لدى الباحثين باستخراج أصول هذا العلم ومناهجه ومسائله من أبحاث فلاسفة الإسلام ومقالات النظار أو المتكلمين، أو قل باختصار بالرجوع إلى النصين الفكريين: «النص الفلسفي» و «النص الكلامي» في تحديد معالم هذا المبحث.

---

(12) القرآن الكريم: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، إنما يتذكر أولو الألباب﴾، سورة الزمر، الآية 39ـ ﴿أفمن يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب﴾، سورة الرعد، الآية 19.

(13) القرآن الكريم: ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾، سورة آل عمران، الآية 190.

(14) القرآن الكريم: ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾، سورة محمد، الآية 24.

(15) القرآن الكريم: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها﴾، سورة الأعراف، الآية 179.

إلا أن في الاكتفاء بهذين النصين العقليين حصراً وقصوراً عن الإحاطة بتمام «الإشكالية» الإلهية كما عرفتها الممارسة الإسلامية، ذلك لأنهما لم ينفردا عن باقي النصوص الإسلامية بتناول هذه الإشكالية. لذا وجب توسيع دائرة النصوص المعتمدة في إقامة الإلهيات الإسلامية بحيث تشمل أبحاثاً أخرى غير الفلسفة وعلم الكلام. ومن الأبحاث التي نرى لزوم إدراجها ضمن هذه النصوص كتب التفسير، وحسبنا دليلاً على لزوم هذا الإدراج أن من بين المفسرين من كان متمرساً بأساليب النظر في الإلهيات من أمثال فخر الدين الرازي والزمخشري.

وحتى نسد هذه الثغرة في تناول الإلهيات، فقد ارتأينا أن نستنبط الحدود الخاصة للعقل المجرد من مجموعة نصوص مأخوذة من الفلسفة والكلام والتفسير. ووقع اختيارنا من أجل ذلك على مسألة وآية يستوفيان أفضل من غيرهما شروط الكلام في الإلهيات. أما المسألة فقد اشتغلت بها الفلسفة وعلم الكلام وهي مسألة «الألوهية»، وأما الآية القرآنية فقد اشتهرت تفاسيرها وهي: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن، أياماً تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[16].

ونحن الآن نبسط الكلام في الحدود الخاصة للعقل المجرد بالنظر في مسألة الألوهية وآية الأسماء الحسنى.

(16) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 110.

الفصـــل الثانـــي

الحدود الخاصة للعقل المجرد

1 ـ مسالة الألوهية ومسلك المقاربة

بمقتضى دلالة مفهوم «النظر»، يكون حد «النظر في الألوهية» بصفة خاصة هو: «بذل وسع العقل وقدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية».

كما يكون حد «الناظر الإلهي» هو كل من يُعمِل العقل بقصد الاقتراب من مدلول الألوهية، ويدخل في هذا التعريف كل من الفيلسوف والمتكلم.

فحد النظر الإلهي يشتمل على معنيين أساسيين هما: «العقلانية» و «الاقتراب».

نصوغ مبدأ **العقلانية** المقوم للنظر الإلهي كما يلي:

* على «الناظر الإلهي» أن يثبت بالدليل ما يدعيه من حقائق إلهية، وأن ينهض بالصحيح من الأدلة ويأخذ بالقويم من المناهج.

أما الاقتراب فمبدؤه هو التالي:

* على «الناظر الإلهي» أن يجتهد بعقله في السير إلى المطلوب الإلهي وطي المسافة بينه وبينه، ومن شروط الاقتراب أنْ:

ـ يتزايد كلما تزايدت وسائله وتكاملت فيما بينها.

ـ ويبلغ أعلى درجاته متى أخذ بوسائل تَنَاقَلَهَا النظار الإلهيون فيما بينهم وحصل يقينهم بها.

وكل نظر في الألوهية قام على مبدأي **العقلانية والاقتراب**، واستوفى شروطهما، حق له أن يُدْعَى «مقاربة إلهية». فلننظر الآن في خصائص المقاربة الإسلامية للألوهية.

1.1 ـ الإلهيات النظرية رمزية لا وجودية:

لما كان النظر الإلهي يتوسل باللغة، وكانت اللغة نظاماً أو نسقاً مركباً من وحدات منفصلة ومتمايزة فيما بينها، وكانت هذه الوحدات مجرد علامات صوتية لها وظيفة رمزية، فلا يمكن أن يُطْلَب من اللغة الخروج عن **وصفها الرمزي والصوري** لتنقل إلينا الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية؛ فما رأينا قط لفظاً أحضر بين أيدينا موجوداً من الموجودات ولا اختص بهذا الموجود أو ذاك اختصاص الظل بصاحبه.

فكل ما يمكن أن ينقله النظر من خلال الرموز اللغوية لا يتعدى أن يكون تصورات لأعيان خارجية ليس بينها وبين هذه الرموز أي تقابل يختص فيه كل رمز لغوي بالدلالة على عين خارجية واحدة، فالنطق بلفظ «الكرسي» مثلاً لا يحضر معه الكرسي، بل إن لفظ «الكرسي» لا يدل على كرسي بعينه.

وهذه الحقيقة تدعو إلى القول بمبدإ **استقلال مستوى اللغة عن مستوى الوجود**، وقيام كل واحد من المستويين بشروط معينة لا يشاركه فيها الآخر.

ورب قائل يقول بأن أسماء العلم والألقاب تخرج عن هذا الوصف، إذ تبدو مقترنة بمسمياتها بطريق لا تنفك فيه عنها. والجواب على ذلك، أن اسم العلم الواحد أو اللقب أو الكنية قد يطلق على أكثر من شخص لا نتعرف عليهم إلا من خلال القرائن التي نستمدها من خارج اللغة أي من الواقع المشخص. أضف إلى هذا، أن الاسم يسمى به الشخص من حين ولادته إلى حين وفاته رغم تقلبه في أطوار من العمر مختلفة، كل طور منها يجعل مسمى الاسم غيره في الأطوار الأخرى. فاسم «زيد» مثلاً قد يحمله عدد من الأشخاص نحتاج للتمييز بينهم إلى دلائل خارجية، وحتى إذا افترضنا أن شخصاً واحداً اختص بهذا الاسم، فإنه يدل عليه دلالة الجملة لا دلالة التفصيل، لأن هذا الشخص تتغير أحواله بدون انقطاع مع احتفاظه بنفس الاسم.

يتبين إذن أن العلامات أو الرموز اللغوية التي يتوسل بها النظر لا تفيد من حيث هي كذلك **لا الوجود ولا الوحدة** وإنما تدل على تصورات في العقل تقابلها كثرة في الموجودات.

فمن أين جاء إذن شعورنا بأن الأسماء تدل على الوجود واعتقادنا بأنها تحمل معنى الوحدة تمييزاً لها عن غيرها من ألفاظ اللغة؟ بل من أين جاءت زيادة هذا

الشعور والاعتقاد بازدياد شرف مرتبة المسميات، فيكون الاسم الذي يسمى به هذا الإنسان أو ذاك أقوى دلالة على الوجود والوحدة من الاسم الذي يسمى به الجماد أو الحيوان، حتى إذا ارتقينا إلى أشرف الموجودات وهو الحق سبحانه وتعالى بلغ هذا الشعور والاعتقاد غايته القصوى، فيصير شعوراً بالقِدم في حقه بعد أن كان شعوراً بمجرد الوجود في حق غيره، واعتقاداً بالوحدانية في حقه بعد أن كان اعتقاداً بمجرد الوحدة في حق غيره.

فلنضرب مثلاً باسم من أسماء الصفات الإلهية مثل «الرحيم»، فإن ذكرنا لهذا الاسم يحصل عندنا الأمرين التاليين:

أ ـ الشعور بأن ذاتاً رحيمة موجودة وجوداً أزلياً أبدياً أي أنها «قديمة».

ب ـ الاعتقاد بأن هذه الذات الرحيمة واحدة في رحمتها وبقائها بوجه لا يشاركها فيه غيرها.

وهكذا، فإن اجتماع صفتي «القدم» و «الوحدانية» في كل اسم من هذه الأسماء الإلهية يسلم المخاطب به من غير أن يستفيد هذا التسليم من مجرد البنية اللفظية للاسم. وإذا جاز هذا في حق أسماء الصفات، فجوازه في اسم الذات وهو «الله» أولى. فهو الاسم الذي يحمل حملاً ذاكره على الإقرار بقدم ووحدانية المسمى الأسمى.

وقد بلغ هذا التسليم في استعمال هذه الأسماء درجة من الرسوخ جعل ذكر صفتي «القدم» و «الوحدانية» مع هذه الأسماء في قولنا مثلاً «الرحيم قديم» أو «الرحيم واحد» من باب التطويل وتكثير الكلام، إلا أن يكون الباعث على ذلك اعتبار مقامي خاص خارج عن مألوف الناطق بهذه الأسماء، كأن يكون الذي ألقي إليه بواحد من هذه الأسماء قد أُشرِبَ إنكاراً في موقفه من هذين المعنيين المسَلَّمَين.

إذا تبين أن ممارستنا للغة تجعلنا نخرج عن حدودها الرمزية، فنثبت أموراً لا تطيقها هذه الطبيعة الرمزية مثل الوجود والوحدة في حق الخلق أو القدم والوحدانية في حق الخالق، أدركنا أن يكون هذا الخروج انتقالاً إلى مستوى غير لغوي يكون التعامل فيه مع المسمى نفسه، وأن العلم الحاصل بهذا الطريق هو الذي ينعكس على الاستعمالات اللغوية، فيحملنا على الاعتقاد بأنها هي التي تمدنا بالمعاني التي لا تتسع لها البنيات اللغوية مثل الوجود والوحدة. وسيأتي تفصيل ذلك في موضع لاحق من هذا البحث.

2.1 ـ الإلهيات النظرية ظنية لا يقينية:

لا يخفى على أحد أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعيات أنهما علم، فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار، صورية كانت أو تجريبية، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله عامة الناس، جزء يتميز بكونه يجتهد في اصطناع جهاز متكامل من الاستدلالات التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين؛ ومن هذه الاستدلالات تلك التي اشتهرت باسم الأدلة على وجود الله.

لكن المتأمل في تفاصيل هذه الأدلة الوجودية، لا يلبث أن يتبين أنها، على عكس ما يدعي أصحابها، لا تجاوز حد الظن. ونوضح الصفة الظنية لهذه الأدلة من الوجوه التالية:

أ ـ ما من مسألة ينتصر لها صاحبها، ويقصد المغالبة بها، إلا ويجتهد في إخراجها على مقتضى البرهان، وإن بعدت عما يشتغل به البرهانيون من أمثال المنطقيين والرياضيين. كذلك أمر «النظار» في إخراجهم لأدلتهم على الوجود الإلهي. وعلى الرغم من هذا التخريج البرهاني، تظل هذه الأدلة بعيدة عن أن تكون صوراً استدلالية صحيحة لا يختلف فيها اثنان.

ب ـ ليست أدلة الوجود الإلهي صوراً استدلالية مجردة، وإنما هي صور مشخصة، أي صور تحمل مضامين كلما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق، كان تأثيرها في المخاطب أعمق، ولما كانت هذه الأدلة لا تنفك عن المعتقدات والمقاصد، فقد يجري على لسان الواحد منا ذكر دليل صحيح على دعوى يدعيها من غير أن يقصد التدليل به، فلا يُعَدُّ هذا الدليل برهاناً على دعواه؛ كما أنه قد يأخذ في التدليل على قضية لا تحتاج إلى البرهان، فيكون لهذا الدليل فائدة مقامية غير التدليل على هذه القضية.

ج ـ أن صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً كافياً للبرهنة على وجود الله تعالى، ذلك أنه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي. والمثال على ذلك هذا البرهان الصحيح:

إما أن الكون غير موجود أو أن الله موجود،

لكن الكون موجود،

فإذن الله موجود.

فهذا الدليل وإن صحت صورته، لا يعد إثباتاً لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد، لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل.

إذا جاز أن الصحة المنطقية لا تكفي لإثبات الوجود الإلهي، فجواز كونها غير كافية للتصديق بالموجود الإلهي أولى: فلا شيء يمنع من أن يستمر الجاحد على اعتقاده في عدم الوجود ولو اهتدى إلى سبيل برهاني مستقيم مثبت للوجود، لأن النظر ليس بالضرورة باعثاً على العمل في هذا المسلك من مسالك التقرب من الألوهية.

د ـ إن صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً ضرورياً للبرهنة على وجود الله؛ فقد يحصل إثبات الوجود بدليل تنطوي صورته على قسط من الفساد، ولا أدل على ذلك من الاستدلالات التي تجيء على شرط الحجاج الطبيعي، ذلك لأن الآتي بها يأخذ بمقتضيات المقام من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وأغراض عملية، فيطوي في كلامه جزءاً من المقدمات أو من النتائج، ويستعمل أساليب الإفهام والإشارة بدل أساليب التصريح والعبارة، مُعَوِّلاً على قدرة المخاطب في تبين القرائن المقامية والحالية الضرورية لحصول الفهم والاقتناع.

وليس ذلك إلا لأن ما ينفع في إثبات الوجود ليس هو البناء النظري المتسق بقدر ما هو تحصيل الاقتناع لدى المخاطب. وما لم يتحقق هذا الشرط، فلا يفيد الناظر الاستمرار في التعويل على هذا البناء، إذ الحجة الجدلية المقنعة أنفع من البرهان الصحيح غير المقنع، لأن فساد الصورة المنطقية قد تمحوه قوة المضمون الدلالي وفعالية القيمة التداولية في الخطاب الطبيعي.

وليس لقائل أن يقول إن معايير العقلانية توجب خلاف ذلك، وإن كل إخلال بها هو خروج عن سَوِيِّ النظر. فالجواب على ذلك، أنه ليس كل معقول مفعول، ولا كل مفعول معقول؛ وأن الشعور بالتفاوت بين المعقول والمفعول دفع إلى الاعتقاد بضرورة قيام عقل عملي يكون على شروطٍ تُغَايِر الشروط التي عليها العقل النظري.

3.1 ـ الإلهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية:

إن المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل «النظار» في الصفات هي تحديد اتجاههم من الاختيارين المتناقضين التاليين: «التشبيه» و «التعطيل». وعندنا أن ما يقف

خلف هذه المشكلة هو الطبيعة الخاصة لبنيات اللغة الإنسانية ولآلياتها التبليغية.

من خصائص هذه الطبيعة اللغوية أن فهم المعاني المبلَّغة لا يتم إلا عن طريق استحضار الذهن لجزء من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت هذه المعاني، ويتكون هذا الجزء بالذات من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد، لكونها تمثل الصفات المطلوبة خير تمثيل. ونصطلح على تسمية هذه النماذج باسم «الشواهد المثلى».

وإن هذا الاستحضار العفوي للشواهد المثلى خير دليل على أن عمليات الفهم والإفهام تتوسل بأسلوبي **المقارنة والتشبيه**: فلا معنى إلا ويطلب له الناطق شاهداً أمثل من تجربته المكتسبة يقيسه عليه حتى يتم له إدراكه، يستوي في ذلك المعنى الظاهر والمعنى الخفي، المعنى المحسوس والمعنى المعقول.

فلو قال القائل، مثلاً: «جالست وَلِياً»، فإن المستمع لا يستحضر في ذهنه الأولياء جميعاً بسردهم واحداً واحداً، ولا يتصور التعريف المفهومي للولي، وإنما، على الحقيقة، يستحضر هذا الولي أو ذاك من أولياء الله الذين سبق أن رآهم أو سمع عنهم، أو قرأ لهم، أو قل باختصار جمعه وإياهم شكل من أشكال الممارسة الحية.

وجملة القول، فإن النظر بمقتضى مبناه اللغوي لا محيد له عن تحصيل المعرفة العقلية بطريق التشبيه.

ولا ينقض هذه الدعوى ما قد يذكره المعترض من حالات توسيع اللغة كالاصطلاح والمجاز، فما دام اللفظ يُدْرَك معناه بالشواهد، فصرفه إلى معنى آخر لا يَصرِف عنه ما كان يلزمه في المعنى المصروف عنه من تشبيه، ذلك أنه وإن لم يكن له مع شواهد المعنى المصروف إليه من وجود الشبه ما له في معناه الأصلي، فله منها ما يكفي لأن يجعله سالكاً هنا أيضاً طريق التشبيه.

وإذا سلمنا بأن النظر يسلك سبل المشابهة، لزم أن **من يخوض في الإلهيات واقع، شاء أم أبى، تحت وطأة الأساليب التشبيهية في تقريبه** للمطلوب الغيبي وتقديره لصفاته. وعلى افتراض أن الرغبة في التنزيه حاصلة عند الناظر، فلا ينفعه أن يستعمل لوصف هذا المطلوب الغيبي مفاهيم ومقولات يقرر بصددها أنها تصدق في حق هذا المطلوب بوجه لا يشاركه فيه غيره، مثل مقولات «التعالي» و «الإطلاق»

و «اللاتناهي». فما من واحدة منها إلا وتغشاها وجوه من التشبيه تَدِقُّ عن الأفهام ولو توجهت فيها الهمم بالتنزيه، كأن يُدْرِك أحَدُنا «التعالي» بـ «العلو» و «العلو» بـ «العالي» و «العالي» بشاهد من شواهده المثلى، وكأن يقيس «اللاتناهي» بـ «التناهي» و «الاطلاق» بـ «التقييد» وفق قاعدة تمييز الشيء بضده.

لكن مساوىء هذا التشبيه قد يُتَجاوز عنها لولا أنها تقترن بمساوىء تشبيه آخر يتعمده الناظر؛ فلنسم الأول: «التشبيه الاضطراري» والثاني: «التشبيه الاختياري».

1.3.1 ـ التشبيه:

لا نقف عند جماعة «المُشَبِّهَة» الذين لا نراهم إلا كما يراهم الناس مجوزين على الحق سبحانه من الأوصاف ما يجوزونه على الخلق ـ تعالى الله عما يصفون ـ، فهذا الصنف من التشبيه الاختياري فظ مبتذل لا فائدة علمية من ورائه، وإنما الذي يعنينا من التشبيه الاختياري، تشبيه ألطف وأخفى من دبيب النمل، يتقمص لباس العلم والتحقيق. من مظاهر هذا التشبيه الخفي أن يتكلف الناظر تقديرات وهمية وافتراضات، منها الممكن والممتنع، كأن يتساءل عما كان يفعل الله عز وجل قبل خلق العالم، أو أن يقول لو خلق الله نفسه، لكانت له بداية في الزمان.

وأخفى من هذا، أن يتساوى لدى الناظر، من حيث يدري أو لا يدري، أدب الخطاب في ذات الحق سبحانه وتعالى وأدب الخطاب في ذات غيره. فلا نكاد نعثر عند بعض النظار، في حديثهم عن الذات العلية، على شيءٍ من أدوات التعبير التي يُحْتَرَز بها عادة عن الوقوع في إساءة الأدب مع حضرة القُدُس، ولا على شيء من عبارات التعظيم والتقديس اللائقة بهذا المقام، بل إن منهم من يتباهى باسم «الموضوعية العلمية» وباسم «الرؤيا الكاشفة» بإخراج كلامه عن الغيب إخراجه لكلامه عن عام الأحياء وجامد الأشياء. ولا يخفى على أحد أن من ترك التعظيم في هذا المقام، فاته الاقتراب من مطلوبه الأسنى وأسدل بينه وبينه حجباً تقطعه عن المعرفة قطعاً.

على أية حال، فالناظر المتبصر لا يُجوِّز لنفسه التمادي في **«التشبيه الاختياري»**. لكن ما حيلته مع **«التشبيه الاضطراري»** الذي هو من اللغة بمنزلة «العورة» من البدن، إذ ينشأ عن اللغة من حيث هي لغة، أي نسق من الرموز والبنيات الصورية؟ فهل يحصر الناظر نفسه إذن في سلب الصفات، كأن يقول: «ليس بجسم وليس في زمان

وليس في مكان...»، ويعلن أن الطريق مسدود إلى إدراك الحقائق الغيبية جملة وتفصيلاً، فيسقط في التعطيل؟

2.3.1 ـ التعطيل:

نعلم أن هذا الاختيار الثاني: اختيار التعطيل يوقع الناظر في ما هو محظور شرعاً ومحال عقلاً، مثله في ذلك كمثله في الاختيار الذي فرّ منه. فإذا كان موقف التشبيه ينتهي ـ والعياذ بالله ـ إلى التسوية بين الخالق والمخلوق، فإن موقف التعطيل يتأدى إلى التسوية بين الموجود والمعدوم.

لكن لا سبيل إلى إنكار أمر هام في وقوف المعطلة، وهو أنهم على نزعتهم العَدَمِية كانوا أوفق من غيرهم في تتبع وتَلمُّس ما أسميناه بعورة اللغة (أي التشبيه الاضطراري)، مع العلم بأنهم لم يهتدوا إلى تصور اللباس المناسب لسترها، أيكون هذا اللباس هو العدول بالألفاظ عما وضعت له إلى معان أخرى قريبة أو بعيدة تُنْزَل عليها الاعتقادات، فيكون الناظر قد اختار بذلك موقف التأويل؟

3.3.1 ـ التأويل:

إن الاجتهاد في العدول بالألفاظ عن معانيها الحقيقية والأصلية يدخل فيما يُدعى بباب توسيع اللغة. وقد رأينا أن هذا التوسيع اللغوي لا يقي صاحبه السقوط في التشبيه الاضطراري، ولا يُمَكِّنه من ستر هذه العورة. إذ لا يزيد عمل الناظر المؤوِّل عن نقل علاقات التشبيه من مستوى المعنى الحقيقي إلى مستوى المعنى المجازي، فضلاً عن كونه قد يوقعه في التكلف والابتداع وتحريف الكلم عن مواضعه.

4.3.1 ـ الإثبات:

لم يبق للناظر لكي يتقي هذه المساوىء الشرعية والأخطاء المنطقية إلا أن يَكْبَح جماح العقل، ويكف سوارته بتقييده بظاهر ما جاء في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فيكون بذلك مثبتاً.

وإذا كان يُقَدَّر في أهل الإثبات، إدراكهم لحدود النظر في معرفة الربوبية، ذاتاً وصفات، فإنهم لا يَعْدَمون من يأخذ عليهم أن وسائلهم لتنزيه الحق سبحانه وتعالى غير كافية، ولا مقنعة؛ فأدواتهم اللغوية التي تكثر في خطابهم مثل «ليس» (ليس هو

محلاً للحوادث)، و «لا . . .ك» (سميع لا كسمعنا) و «من غير. . . ولا» (من غير تحريف ولا تعطيل) وغيرها، لا توفي بالغرض المطلوب؛ إذ لا ترفع التشبيه الاضطراري، وقد تجنح أحياناً إلى سلوك سبل قريبة من سبل المعطلة، كأن يركنوا إلى الإثبات والنفي لا بقصد التدليل والتبرير، وإنما لمجرد التصريح والتكرير.

● نستخلص مما سبق أن فرار الناظر الإلهي من التشبيه يوقعه في نقيضه، وهو التعطيل الذي لا يقل سوءاً عن سابقه، وأن اختياره لحلين وسطين من تأويل هو أقرب إلى التشبيه ومن إثبات هو نزوع إلى التعطيل، لا يخلّصانه من حيرة النظر، وقصور اللغة عن الاقتراب من المعرفة الإلهية، وعن تحقيق التنزيه اللائق بذات الله.

2 ـ الأسماء الحسنى والتقرب بالتسمية

﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياماً تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[17] ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[18].

لقد ذهب المفسرون في بيان الأسماء الحسنى مذاهب شتى وتفرقوا في شأنها فرقاً متباينة المنحى؛ ولسنا نبتغي هنا تقصي هذه الآراء، على طرافتها ودقتها وعمقها، لأن ذلك يطول بنا، وإنما نكتفي هنا باستقراء عام وعاجل ننظم فيه أشتات هذه الآراء، حتى يتسنى لنا تقويم نظر العقل المجرد في الأسماء الحسنى وبيان حدود هذا النظر.

لقد اختلف هؤلاء المفسرون، تأثراً بقضايا كلامية، في طبيعة علاقة الاسم بالمسمى، وذهبوا فيها مذاهب أربعة: فإما أن الاسم هو عين المسمى، وإما أنه غير المسمى، وإما أنه هو المسمى وغيره، وإما أنه لا هو المسمى ولا هو غيره.

وتباينوا بنفس الوجوه في تحديد علاقة الذات بالصفات التي تدل عليها الأسماء: فإما أن الصفات هي عين الذات، وإما أنها غير الذات، وإما أنها هي الذات وغيرها، وإما أنها لا هي الذات ولا هي غيرها.

وسلكوا نفس المسلك في تبيين علاقات الصفات الإلهية فيما بينها، وعلاقاتها

---

(17) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 110.
(18) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 180.

بالصفات الإنسانية. فهنا كذلك، إما المماثلة، وإما المباينة، وإما هذه وتلك، وإما لا هذه ولا تلك.

كما افترق هؤلاء العلماء شيعاً في تحديد أصل الأسماء (أهي توقيفية أم توفيقية؟) وعددِها (تسعة وتسعون أو يزيد) وأقسامِها (أسماء الصفات الحقيقية وأسماء الصفات الإضافية وأسماء الصفات السلبية وأسماء صفات الجمال وأسماء صفات الجلال وأسماء صفات الكمال. . .) ومراتِبها (أسماء الذات، وأسماء الصفات وأسماء الأفعال).

وتباينت آراؤهم في فهم معنى «الحُسْن في الاسم» ومعنى «الدعاء بالاسم» الواردين في آية الأسماء الحسنى المذكورة. ولا يرجع هذا التباين إلى تعدد معاني «الحُسْن» و «الدعاء» اللغوية، بقدر ما يرجع إلى طبيعة إدراكهم لوجوه العلاقة التي من الممكن أن تقوم بين الحُسْن والأسماء ثم بين الدعاء والأسماء.

ونحن نقتصر في هذا الموضع على إيراد ما كان من هذه المعاني من إنتاج العقل المجرد، ليتأتى لنا إظهار حدود هذا العقل فيه.

لقد نُسِب «الحُسْن» في الأسماء من لدن فئة من المفسرين الآخذين بالنظر المجرد، من أمثال الزمخشري، إلى كون هذه الأسماء تدل على صفات العلو والشرف، أو قُل إن الأسماء هي عندهم حُسْنَى لأن الصفات التي تطلق عليها هذه الأسماء بلغت الغاية في السمو بالنسبة لغيرها، ونصيب اسم الجلالة: «الله» من هذا السمو يعلو على غيره من الأسماء الحسنى باعتباره اسم ذات، بينما الأسماء الأخرى هي أسماء للصفات.

كما حملت هذه الفئة «الدعاء» بالأسماء على معنى إطلاق الاسم على مسماه أو بالاصطلاح على: «التسمية»، ويندرج تحت مفهوم «التسمية» كل من:

أ ـ التعيين بمعنى وضع اسم لمسمى لتمييزه عن غيره من المسميات.

ب ـ التلقيب وهو استعمال اسم مُشعِر بمدح أو قدح، بناء على المعنى الأصلي الذي يحمله هذا الاسم، فتكون الأسماء الحسنى بذلك ألقاب مدح للحضرة الإلهية.

ج ـ النداء بمعنى إشهار الطلب للمسمى ابتغاء الاستجابة لغرض معين.

د ـ الوصف وهو ذكر نعوت المسمى قصد التنبيه إليها أو الوقوف عندها.

يتبين إذن أن الدعاء بالأسماء الحسنى في نظر أهل العقل المجرد من المفسرين هو تسمية الذات الإلهية وتسمية صفاتها وتسمية أفعالها، باعتبار الذات والصفات والأفعال في أعلى مراتب العلو والشرف. وهذا الاعتبار وحده كاف ليدلنا على أن هذا الدعاء ليس غرضه مجرد التسمية لذاتها، وإنما الغرض المتوخى منه هو استفادة التقرب من المدعو الأسمى وهو: «الله» عز وجل مصداقاً للآية الكريمة: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب﴾[19]. فما هي إذن مقتضيات التقرب بالتسمية وما هي حدوده التي هي جزء من الحدود الخاصة للعقل المجرد؟

1.2 ـ ركنا التقرب بالتسمية:

إن التقرب بالتسمية بشأن الأسماء الحسنى ينبني على ركنين اثنين:

أ ـ العقلانية: إن من يُسَمِّي يسلك المسالك النظرية في طلب معرفة الأسماء الحسنى، معتقداً أن هذه الأسماء ومدلولاتها من قبيل المعقولات، وطالباً عن طريقها تقرباً نظرياً عقلياً مجرداً، فدلّ بهذه الأسماء على نفسه بقدر ما دلّ بها على المسمَّى الأسنى، حيث نسب إليها الوقوع تحت معيار العقلانية، وابتغى بتعقله لها تقرباً معيناً. وهكذا، فاستعمال الاسم يفيد جوانب من العلاقات التي تربط الذي يُسَمِّي بالمُسَمَّى، وتخبرنا بأحوال وصفات للذي يُسَمِّي تُقَرِّبه أو تبعده من صفات المسَمَّى.

ب ـ الإحسان: لما كان الذي يسمي معتقداً في وجود الله وصفاته وأفعاله، فإنه يستفيد تقرباً بطلبه النظري لمعرفة الأسماء الحسنى؛ على هذا، فإن الأسماء الحسنى تُحْسِن لمن طلب معرفتها بطريق العقل المجرد، ولا شيء يمنع من أن يُحْمَل معنى «الحُسْن» في «الأسماء الحسنى» على الوجه الذي تُحْسِن به هذه الأسماء لمن دعا بها أو ذكرها وأحصاها[20]، إذ لا تعارض بين هذا المعنى وبين شرف المسمى الذي جُعل دلالة للحُسْن في الأسماء. فكلما كان شرف الصفة أعظم، كان نصيبها من الإحسان أوفر، بل إننا لا نكاد نسند الحسن إلى الأشياء إلا إذا استفدنا منها خيراً أو اتقينا بها شراً، بمعنى أن هذه الأشياء أحسنت إلينا بوجه من الوجوه، فما بالك بالأسماء

(19) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 75.

(20) الحديث الشريف: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها (أو حفظها) دخل الجنة، إنه (وهو) وتر يُحِبُّ الوتر»، رواه البخاري ومسلم.

الإلهية؟ إن الحُسْن فيها لا ينفك أبداً عن الإحسان. وكل من تقرّب بواسطتها، رجا من الله «الحسنى» أي الإحسان وهو جزيل الثواب وحسن المآب[21].

وبإيجاز، فإن التقرب بالتسمية بمقتضى ركني «العقلانية» و «الإحسان» هو إذن طلب معرفة للأسماء الحسنى بطريق العقل المجرد، طلب ينال حظاً من إحسان هذه الأسماء يرفعه إلى مقام الفعل الحسن وإرادة الحسنى.

2.2 ـ النظرية الوصفية للأسماء:

يرتكز التقرب بالتسمية على نظرية في الأسماء نسميها «النظرية الوصفية». وتنبني هذه النظرية في الأسماء على المقتضيات التالية:

أ ـ إن الدعاء بالاسم إنما هو تعيين اسم لمسمى، أو تلقيبه به، أو مناداته به، أو وصفه به كلما احتيج إلى الإخبار عن هذا المسمى.

ب ـ إن الاسم يمكن رده إلى مجموعة من الصفات التي يختص بها المسمى، فتقوم أسماء الصفات مقام هذا الاسم، كأن نرد مثلاً اسم العَلَم: «محمد» (صلى الله عليه وسلم) إلى أسماء الصفات المشهورة مثل: «رسول الله»، «خاتم النبيين»، «سيد المرسلين»، «الأمين»، «النبي الذي جاء بالقرآن»... ونستعمل أسماء الصفات هذه بدل اسم العَلَم، إما على سبيل الجمع أو على سبيل البَدَل، فيُدْرِك المخاطَبُ بها أن المراد بها هو ما يراد من اسم العَلَم. وعلى هذا الوجه يُحْمَل كذلك اسم الذات: «الله» جل جلاله، فهو عَلَم على الذات العلية جامع لكل أسماء صفات الكمال التي تندرج تحت الأسماء الحسنى.

ج ـ إن أسماء الصفات، بوجه عام، سواء منها المُعَرَّفة بـ «أل» التعريف كقولنا: «الأمين» أو بالإضافة، كقولنا: «صاحب الشفاعة»، تقترن مبدئياً بمعنيين اثنين: هما «الوجود» و «الوحدة»، ذلك أن «أل» التعريف و «الإضافة» تدلان على حصول عِلم سابق بالمُسَمَّى، وحصول عهد فيه بين المتكلم والمخاطب، بحيث إذا ذُكِر اسم من الأسماء مقروناً بإحدى هاتين الأداتين، أفاد أن هذا المسمى موجود ومعلوم وجوده،

(21) روى الترمذي وأبو داود أن رسول الله ﷺ قال عن رجل دعا الله في مجلسه: «لقد دعا الله باسمه العظيم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى».

وأنه فرد متميز عن غيره ومعلوم تميزه. وبناء على هذا المقتضى، يكون كل من يدعو بأسماء الصفات الإلهية مثل: «الملك» و «القدوس» و «السلام» أو بأسماء الأفعال مثل: «الخالق» و «البارىء» و «المصور» لا ينفك عن الإقرار في ذات الوقت بوجود الله ووحدانيته، كأنما يعلن شهادته بالوجود والوحدانية لله في كل مرة يجري لسانه باسم من الأسماء الحسنى.

د ـ إن وحدة الذات لا يضرها تعدد الأسماء. فما دام الاسم لا يُحْضِر الحقيقة المعبر عنها ذاتها للعيان، ولا يقترن بهذه الحقيقة اقتراناً وجودياً يجعل المسمَّى قائماً في الاسم، فإن أي اسم يسد مسده في الدلالة على هذه الحقيقة ما لم يخرج عن مقتضى التداول والتواصل. لذا، يبقى في إمكان المسمِّي أن ينشىء من الأسماء ما شاء ليدل بها على نفس الذات بحسب ما يدرك من أوصافها وأفعالها، دون أن تَقِلَّ هذه الأسماء، عند من يتلقاها، دلالةً على الذات، عن الاسم الذي جُعِل أصلاً عَلَماً عليها، ولا عن أسماء الصفات التي جرت العادة باستعمالها للدلالة عليها.

على الرغم مما يفتحه التقرب بالتسمية بشأن الأسماء الحسنى من آفاق في الاسم، إذ يكاد يسوي بين اسم الذات وجملة أسماء أوصافها، ويجعل الوصف دالاً بصيغته على الوجود والوحدانية، ويفتح باب الاجتهاد في تكثير وتلوين الأسماء، طلباً لاستزادة المعرفة بالمسمَّى، فإن اختصاص هذا التقرب بالتوسل بالعقل المجرد تتولد عنه وجوه القصور التالية:

أ ـ إن هذا التقرب يكتفي من معاني الدعاء بأسماء الله بمعنى لا يتعدى درجة التسمية التي لا تزيد عن ذكر المسمَّى باسمه لغرض تبليغي معين.

ب ـ إن المعرفة بالأسماء الحسنى التي يُوَصِّل إليها هذا التقرب لا تعدو كونها جملة من التصورات الذهنية والمعاني العقلية التي لا ترقى إلى مستوى المفاهيم النظرية الإجرائية التي تستعملها العلوم الرياضية والتجريبية.

ج ـ إن مبلغ هذا التقرب من التنزيه الواجب في حقه تعالى، لا يوفي بالقدر المستطاع، ذلك أن المسمِّي بوقوفه عند مجرد التسمية يقع من حيث لا يدري تحت وطأة الأساليب التشبيهية: الاضطرارية والخفية، التي تجره إلى التسوية بين الكلام في الأسماء الحسنى وبين الكلام في غيرها من الأسماء، وإلى التغافل عن التعظيم المطلوب في جنابه جل وعلا.

● إن محصول القول في حدود العقل المجرد الخاصة التي تقدم بيانها بصدد مسألة «الألوهية» عند النظار وبصدد آية «الأسماء الحسنى» عند المفسرين، هو أن هذه الحدود تقوم في الأوصاف التالية:

أ ـ **الوصف الرمزي**: لما كان أهل العقل المجرد من المتكلمين والمفسرين همهم الأول هو العلم بالوجود بعينه، وليس مجرد العلم بتصور هذا الوجود، فإن توسلهم باللغة التي هي مجموعة من الرموز تسد مسدها أية مجموعة أخرى، سواء ورد هذا التوسل على صورة «تسميات» أو على صورة «عبارات»، ما كان ليمدهم بأكثر من تصورات عن هذا الوجود تبقى حبيسة الأذهان، ولا تُدخِلهم أبداً إلى عالم التحقق والعيان. ومتى سلمنا بأننا نحتاج إلى معرفة الوجود الإلهي أكثر مما نحتاج إلى معرفة غيره، إذ أننا نُسأل عن معرفة هذا الوجود وقد لا نُسأل عن غيره، أدركنا أن يكون استعمال الرموز اللغوية أبعد عن الوفاء بحاجتنا من المعرفة الإلهية من بُعده عن الوفاء بحاجتنا من معرفةِ غيرها.

ب ـ **الوصف الظني**: ما فتىء أهل العقل المجرد من النظار وأهل التفسير ينشئون الأدلة تلو الأدلة لبلوغ مرادهم في البرهنة على الوجود الإلهي، لكن أدلتهم هاته تقع فيما يخرج صورتها عن صورة البرهان؛ فالتصورات التي تقوم عليها معالمها غير محددة، وطريقة تحصيلها غير مضبوطة، وصفتها الإجرائية غير معلومة. وحتى لو فرضنا أن أدلة النظار خلت من هذه التصورات المضطربة، وسلكت طريقاً سليماً في التركيب والترتيب، ما كان ذلك ليجعلها كافية ولا ضرورية لإفادة اليقين بالوجود الإلهي. وما كثرة الأدلة التي ينصبها هؤلاء على الوجود الإلهي إلا شاهد على عدم حصولهم على برهان يفيد اليقين، كأنما يبتغون درء تعذر البرهان بتعدده.

ج ـ **الوصف التشبيهي**: إن المتكلمين والمفسرين، وإن بدوا، بنزعتهم العقلانية التجريدية، أكثر استعداداً لطلب الحقائق الموصوفة بالتنزيه من غيرهم، فإنهم، أحبوا أم كرهوا، واقعون في التشبيه بصنفيه: «التشبيه الاضطراري» الذي لا تنفعهم معه حيلة، للميل الطبيعي للعقل النظري إلى القياس على المعلوم من الأشياء، و «التشبيه الاختياري» الذي يسوقهم إلى الخوض المتكلف والشنيع في حقائق لطيفة تستلزم من الأدب والتعظيم ما لا يطيقه العقل المجرد.

وهكذا، يتبين أن الطريق إلى إدراك الحقائق الإلهية بواسطة العقل المجرد ذي

الأوصاف الثلاثة: الوصف الرمزي والظني والتشبيهي، طريق مسدود أو على الأقل طريق محدود.

وبعد أن وضحنا طَرَف الحدود الخاصة للعقل المجرد، ننعطف على الطرف الثاني من حدود هذا العقل، وهي الحدود العامة، فنفرد لها ما تبقى من هذا الباب.

الفصـــل الثالـــث

الحدود العامة للعقـل المجرد

نقسم الحدود العامة التي تقوم بالعقل المجرد أقساماً ثلاثة، نسميها على التوالي: «الحدود المنطقية» وهي حدود ثابتة بالبرهان الرياضي، و «الحدود الواقعية» التي يشهد عليها واقع العلوم في تكونها وتطورها، و «الحدود الفلسفية» التي اجتهدنا في استنباطها من تصوُّر الفلاسفة لطبيعة العقل المجرد.

1 ـ الحدود المنطقية

إذا كان يجوز للمنطقي أن يحرر ما شاء من لوائح الرموز، ويقرر ما شاء من المسلمات والقواعد في بناء الأنساق التي شاء، فإن هذه القدرة التي يزوده بها العقل المجرد، لا تلبث أن تجعل العمل المنطقي في يده أقرب إلى ممارسة اللعب والتلاعب منه إلى البناء والإفادة. وحتى لا يقع في هذه الممارسات غير النافعة، وإن بلغت أقصى الغايات في التجريد والعمق والإحكام، فإنه يأخذ في البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانات الإجرائية المتعددة التي توفرها له أدواته الرمزية والصورية، ويتم له ذلك بأن يطلب نظرية علمية يمكن أن ينطبق عليها نسقه المختار، وتصدق عليها قوانينه، سواء كانت هذه النظرية حسابية أو هندسية أو فيزيائية أو غيرها، وتلزمه إذ ذاك المقابلة بين عناصر نسقه (ونرمز إليه بـ سا)، وموضوعات هذه النظرية (ونرمز إليها بـ ظا)، ثم بين عبارات هذا النسق، سا، أي التراكيب المكونة من عناصر سا، وقضايا هذه النظرية، ظا، أي الأحكام المَقْضِي بها بصدد موضوعات ظا.

1.1 ـ عدم البت وعدم التمام:

من النتائج التي تترتب على المقابلة بين النسق سا والنظرية ظا الخصائص التالية:

أ ـ **البت**: كل عبارة في النسق سا مقابلة لقضية صادقة في النظرية ظا، تكون موصوفة بالبت أو «مبتوتاً فيها» إذا كانت «مُبَرْهَنة» أو كان نقيضها مبرهنة في النسق سا. ويكون النسق سا مبتوتاً فيه إن أمكن إيجاد طريقة مضبوطة تبين ما إذا كانت أية عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه[22].

ب ـ **عدم البت**: كل عبارة في النسق سا مقابلة لقضية صادقة في النظرية ظا، تكون موصوفة بعدم البت أو «لا مبتوتاً فيها» إذا لم تكن لا هي ولا نقيضها مبرهنة في هذا النسق؛ ويكون النسق سا غير مبتوت فيه إن لم توجد طريقة مضبوطة تبين ما إذا كانت أية عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه. ومعلوم أن من الأنساق المنطقية المشهورة ما لا يتصف بخاصية البت.

ج ـ **التمام**: كل مُبَرْهَنَة من مبرهنات النسق سا، تقابلها قضية صادقة من قضايا النظرية ظا، كما أن كل قضية صادقة من ظا تقابلها مبرهنة من سا. وإذا استوفى النسق هذا الشرط، قلنا عنه إنه نسق تام وإنه «يُصَوِّر» أو إنه «يُصَوْرِن» النظرية ظا[23].

د ـ **عدم التمام**: كل مُبَرْهَنة في النسق تقابلها قضية صادقة في النظرية ظا، لكن هناك قضية صادقة في ظا لا تقابلها أية مبرهنة في سا.

ويشكل عدم البت وعدم التمام حدوداً للأنساق الصورية. ونجد في الرياضيات والمنطق باباً اختص ببحث الحدود المتعلقة بهذه الأنساق وصياغة مسائلها وإقامة البراهين عليها.

---

(22) استعملنا مصطلح «مبرهنة» في مقابل اللفظة الأجنبية: theorème، و «المبرهنة» هي كل قضية تكون مشتقة عن طريق القواعد الاستدلالية من مسلمات معينة أو من مبرهنات أخرى مشتقة من هذه المسلمات. وقد عبر قدماء المناطقة العرب عن هذا المفهوم بـ «المطْلَب» و «المسألة» و «الدعوى»، إلا أننا نميل إلى استعمال «مبرهنة» في سياق المنطق الرياضي واستعمال المصطلحات القديمة في سياقات علمية أخرى.

(23) لقد أحدثنا مصطلح «الصَّوْرَنَة» في مقابل Formalisation منذ مطلع العقد السابع، وقد شاع استعماله منذ ذلك الحين، وقد ظفرنا فيما بعد بنصوص عند ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين يستعمل فيها لفظ «التصوير» بمعنى «إخراج صورة الدليل»، وهذا هو مُجْمَلُ المقصود بـ «الصورنة»، كقوله: «تصوير الدليل ونظمه»، ص 121، وقوله: «وما ذكروه في «الاقتراني» يمكن تصويره «الاستثنائي»، ص 204، كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت.

ومن أشهر هذه المسائل في الحدود مسألتا غودل في عدم التمام.

تنص مسألته الأولى على أن كل نسق منطقي غير متناقض وقادر على «صورنة» نظرية في قوة النظرية الحسابية، يحتوي على الأقل عبارة لا تقبل الإثبات ولا الإبطال داخل هذا النسق وإن قابلتها قضية صادقة على مستوى النظرية.

وتتصل بهذه المسألة الأصلية مسائل أخرى مشتقة منها أو موسعة لها، ونكتفي بأن نذكر منها المسائل التي تثبت أنه تستحيل البرهنة على خصائص النسق بواسطة الأدوات التي استعملت في بنائه. من هذه الخصائص «عدم التناقض» أو «الاتساق» الذي تعلقت به المسألة الثانية لغودل، ومقتضاها أنه لا يمكن البرهان على اتساق النسق المنطقي المتيسق داخل هذا النسق نفسه، ومنها أيضاً صفة «الصدق» وصفة «قابلية التعريف». فقد برهن تارسكي على أن خصائص الوصف: «صادق في النسق سا» لا تقبل أن تصاغ داخل النسق سا نفسه، وعلى أن الوصف «قابل للتعريف في النسق سا» لا يقبل أن يُعَرّف داخل النسق سا نفسه.

2.1 ـ العجز عن رفع الحدود المنطقية:

إن البرهنة على هذه الخصائص الصورية للنسق سا تقتضي الخروج من النسق سا إلى نسق أعلى يشمله، لكن هذا الخروج يؤدي إلى الموقفين التاليين:

أ ـ التراجع إلى ما لا نهاية له، حيث إن النسق الأعلى نفسه الذي نلجأ إليه يحتاج هو ذاته إلى أن يقوم البرهان على اتصافه بهذه الخصائص المطلوبة حتى يستحق أن يُتوسل به للبرهان على ما هو أدنى منه، فيلزمنا بذلك طلب نسق ثالث أعلى منه يصدق عليه ما يصدق على النسق الأعلى الثاني من التخلف عن البرهان على الاتصاف بالخصائص المذكورة وهكذا.

ب ـ اللجوء إلى النسق الأدنى لتكميل أدوات البرهنة، وهذه مفارقة، فكيف يحتاج الأقوى للأخس وقد جعل الأقوى دليلاً على الأخس! ويمكن التمثيل على ذلك بنظرية المجموعات، فإن النسق الصوري الذي نبنيه من هذه النظرية يفتقر في التدليل على خصائصه إلى نسق فوقه، إلا أن هذا النسق الأعلى لا يلبث أن يقع في الاحتياج إلى أدوات نظرية المجموعات نفسها التي هي دونه درجة.

وإن كل محاولة لرفع هذه الحدود الثابتة بالبرهان القاطع عن الأنساق المنطقية والرياضية لا تقل هي الأخرى وقوعاً في قيد الحدود المبرهن عليها.

فقد يلجأ المنطقي لدفع حد عدم التمام إلى اختيار نسق خال من رمز النفي، إلا أن هذا النسق، علاوة على أنه لا يفلت من الحدود المذكورة، يظل قليل الفائدة، حيث إنه لا يقوى على صياغة النظرية الحسابية المتداولة.

وقد يلجأ المنطقي إلى نسق تخرج بنيته عن بنية الأنساق «الراسلية» التي ثبتت بالبرهان حدودها، مع حفاظه على نفس القوة التي لهذه الأنساق مثل النسق «الاقتراني»[24]، لكن هذا النسق بلغ درجة من التركيب والقوة لا يقل فيها عن النسق الراسلي المتروك، مما يفتح عليه باب البرهنة على حدوده، فلا يكون المنطقي قد استفاد شيئاً في مجهوده المضني لمنع الحدود عن أنساقه.

● حاصل القول، إن النسق المنطقي القوي يحتوي على الأقل عبارة لا يمكن البرهان عليها بواسطته مع أن القضية المقابلة لها في النظرية صادقة (عدم التمام)، وأن النسق الأقوى ليس مزوداً بطريقة مقعّدة لتحديد انتماء بعض العبارات أو عدم انتمائها إلى مبرهناته (عدم البت). ومعلوم أن هذه الحدود التي هي حدود الصياغة الصورية للنظريات العلمية هي قيود على قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع ومراقبة حقائقه مراقبة شاملة. وإذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصورنة) هي بالذات إضفاء الصبغة العقلانية عليها أو «عقلنتها»، صح معه أيضاً أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة.

2 ـ الحدود الواقعية

1.2 ـ النسبية:

يسود الاعتقاد بأن قوانين العقل المجرد التي يختص المنطق بدراستها هي قوانين

---

(24) النسق «الراسلي» (نسبة إلى راسل Russell المنطقي الإنجليزي الشهير) هو كل نسق منطقي ينبني على مسلمات معدودة وعلى علاقة لزوم محددة، ويحتوي على رابطي النفي والشرط وعلى السور الكلي، ويكون بمقدوره صَوْرَنَة نظرية الحساب المعلومة. أما النسق الاقتراني Combinatoire، فيعتمد أساساً على ما يمكن أن نترجمه بـ «العوامل القارنة» أو «القوارن» Combinateurs، وتشتمل على عامل القلب والحذف والإضافة والمماثلة، وأشهر من عُرف باستخدام هذا الصنف من الأنساق المنطقي والرياضي كيري Curry.

مشتركة وكلية وواحدة عند جميع العقلاء، بيد أننا لو تأملنا في تاريخ هذا العلم وفي واقعه، لتبينا بطلان هذا الاعتقاد؛ ذلك أن علم المنطق صار يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات وبضروب متغايرة من الأنساق التي تُبْنَى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية التي تنشأ عن هذه الأنساق المتعددة. فبالإضافة إلى أصناف منطق القضايا ومنطق المحمولات من مختلف الدرجات على تباين مسلماتها وقواعدها، نذكر على سبيل المثال أنواع المنطق متعدد القيم وهي الأنواع المنطقية التي تزيد قيمها عن القيمتين التقليديتين: الصدق والكذب زيادة قد تصل إلى اللامتناهي، وأيضاً أشكال منطق المُوَجِّهات التي تشمل منطق الضرورة والإمكان، ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، وكذلك أصناف منطق اللزوم «المناسب» التي تدرس خصائص اللزوم الذي يجتنب مفارقات علاقة اللزوم التقليدي[25].

لما كانت طرق المنطق هذه، التي هي مناهج وُضِعَت أصلاً لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه، بمثل هذا الاختلاف والتشعب، بل التضارب والتعارض (فضلاً عن الاختلافات المشهورة في العلوم الرياضية كالاختلاف المتمثل في الهندسات اللاإقليدية، وفي العلوم الفيزيائية كالاختلاف على مستوى النظرية النسبية والمكانيكا الكمومية)، فإن ذلك كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعاً. وأقصى ما نحصل عليه، كائناً ما كانت دقة وسائلنا العلمية، إنما هو خطابات تقريبية يَرْكَب بعضها بعضاً ركوب الطبقات، ركوباً قد يزيدها بُعداً عن المطلوب.

2.2 ـ الاسترقاقية:

ما أن امتلك الإنسان المعاصر بعض أسرار المناهج التقنية كالخاصية الحسابية والخاصية الآلية، حتى صار إلى الاعتقاد بأن التقنية ستكون سبيله إلى تحقيق السعادة والخير للبشرية جمعاء، لأن هذه المنجزات التقنية ستُمَكِّنه من تسخير الكون وتوجيهه حسب حاجاته ووفق قيمه.

لكن، لو أمعنا النظر في الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات اليوم، لظهر لنا، أن

---

(25) منطق اللزوم المناسب هو ما يعرف بـ «La logique de la «relevance.

هذه الآمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق. ويرجع ذلك إلى أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات، وفي كل الاتجاهات، مُشَكِّلةً ما يمكن أن نسميه: «كَوْناً تِقْنِياً» يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه غياباً عن إدراكه، بعد أن كان هذا الإنسان يمني نفسه أيّما تَمَنٍّ بأن يُسخِّر هذا الكون تسخيراً أو قل بإيجاز كوناً يَسْتَرِقُّه استرقاقاً.

وما انقلاب التقنيات هذا على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان، هذا المنطق الذي يقوم أساساً على مبدأين اثنين كلاهما يضر بوضعية الإنسان في هذا الكون.

أ ـ أول المبدأين **لا عقلاني**، ومقتضاه أن «كل شيء ممكن»؛ ويترتب عليه الخروج عن كل القيود، منطقية كانت أو أخلاقية أو طبيعية أو غيرها، ومتى خضع الإنسان لهذا المبدإ الآلي استباحت الآلة كل شيء فيه، فأضرت به أيما إضرار.

ب ـ ثاني المبدأين **لا أخلاقي**، ومقتضاه أن «كل ما كان ممكناً وجب صنعه»؛ ويترتب عليه التحلل من كل الموانع الأخلاقية التي تقف دون هذا الصنع، كالموانع التي تَحْظُر تغيير الخلق أو تدميره، من مثل الإحْداث في خلايا التكوين والإنجاب والتوالد عند الكائن الحي، أو من مثل إنتاج وسائل الخراب الجرثومية والكيماوية والنارية والإشعاعية . . .

فضلاً عن كون هذه التقنيات تتجه، برفعها كل الضوابط الموجِّهة، إلى السقوط في الظلمات، فإن المبدأين المذكورين اللذين يتحكمان في منطقها يبينان كيف أن العقلانية الآلية تخرج إلى اللاعقلانية، وكيف أن العمل بمطلق هذه التقنيات يخرج إلى اللاأخلاقية، كأنما نموذج العقل المجرد، في نتائجه وتطبيقاته، يحمل بذور فنائه.

3.2 ـ الفوضوية:

يسود الاعتقاد بأن العلم ينمو نمواً يطرد اطراد الخط المستقيم، ويركب بعضه بعضاً مثلما تركب الدرجات بعضها فوق بعض، متجهاً خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة. لكن هذا التصور التراكمي التكاملي للعلم تكذبه وقائع تاريخ العلم.

فإن النظريات العلمية، كما يكشف عنها هذا التاريخ، ليس بعضها واصلاً لبعض، وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين

وتعاند لا علاقات تكامل وتساند، (مثل العلاقة بين نظرية التكوين ونظرية التطور، والعلاقة بين نظرية الميكانيكا الذرية والميكانيكا العقلية، والعلاقة بين نظرية اينشتاين ونظرية نيوتن. . .).

أضف إلى كون هذه النظريات لا يكمل بعضها بعضاً، أن كلاً منها، ما أن يتخذ له طريقاً في الإجابة على بعض الأسئلة، حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخبط، فضلاً عن الأسئلة التي لا تلقى أبداً الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية، سواء منها تلك التي تتصل بحدود الإطار النظري ووسائل التفسير نفسه، أو تلك التي تتعلق بالخصائص الذاتية للأشياء أو بحقائقها.

3 ـ الحدود الفلسفية

1.3 ـ مادية العقلانية المجردة:

يكاد يغلب على اعتقاد الخاصة والعامة أن التجريد العقلي يفيد تَرْك الصفة المادية، كأنما العقل المجرد يُفْرِز معاني كلية مطلقة لا يربطها بالمحسوسات رابط، إلا أن تكون هذه المحسوسات مناسبة لاستحضار الذهن لهذه المعاني؛ وليس يخفى ما في هذا الاعتقاد من مجانبة للصواب؛ والدليل على ذلك، ما نشاهده من تكامل بين العلوم الصورية التي جرت العادة عند هؤلاء على اعتبارها غير مادية وبين العلوم التجريبية المادية الخارجة في نظر هؤلاء عن مقتضى الصورية. ويظهر هذا التكامل في استخدام العلوم الصورية لصياغة نتائج هذه العلوم المادية، وكذلك لـ «صَوْرَنَة» النظريات العلمية التي تحتويها هذه العلوم. ومرد هذا التكامل إلى طبيعة القوانين التي يبنيها ويرتبها العقل المجرد، ذلك أن التوسل بهذه القوانين في إدراك الأشياء يقوم على عمليات ثلاث هي التي تضفي الصبغة المادية على المدركات، وهذه العمليات هي: «التظهير» و «التحييز» و «التوسيط».

1.1.3 ـ التظهير:

ما أن يتعلق المنهج العقلي بموضوع ما حتى يُنْزِل عليه مقولة «الظهور»، فيجعله جملة من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب، وإن هذه النزعة في تصريف الأشياء إلى ظواهر من لدن العقل المجرد من شأنها أن توقعنا في المماثلة بين الشيء وصرفه

الظاهري كما لو ماثلنا بين الرصيد من الذهب وبين الأوراق النقدية التي نتداولها؛ ومن شأن هذه النزعة أيضاً أن توقعنا في التصريف الظاهري لأمور لا تقبل هذا التصريف، كما لو مثلنا على حقيقة القصد والنية بسهم مرسوم.

2.1.3: التحييز:

لا يتم للشيء كمال ظهوره إلا بإدخاله في حيز مكاني وزماني، مما يجعله قابلاً لأن تُجْرَى عليه وسائل التقدير والتقسيم والتركيب المتوافرة والمتواترة؛ ومن آثار هذا التحييز أن يجعل ما هو غير ممتد ممتداً وما هو غير قابل للمقدار قابلاً له، كأن يُسَوَّى بين معنى «الخشوع» في الصلاة وبين «الذبذبات» الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.

3.1.3 ـ التوسيط:

إن العلم الحاصل بالعقل المجرد ليس مستفاداً بصورة مباشرة كما لو كان ينقدح في ذهن الإنسان لأول وهلة، وإنما هو مستفاد من اصطناع لوسائط ووسائط الوسائط ووسائط أخرى فوقها، حتى يتهيأ له ضبط الظواهر وصفاً وتجريباً ومراقبة وتنبؤاً.

وينضبط التوسيط بالمبدإ التالي وهو: «أنه كلما كان الشيء دقيقاً ولطيفاً في ظهوره، تعددت وتعقدت الوسائط إليه»؛ وعلى العكس من ذلك، «كلما كان الشيء مجسماً وكثيفاً، قلت الوسائط إليه»؛ ويستنتج من هذا المبدإ، أن إدراك الحقائق غير المادية، كالغيبيات والروحيات الموصوفة أصلاً بكونها لا متناهية في الدقة واللطافة، سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لا حصر له.

يظهر إذن أن العقل المجرد بعملياته: «التظهير» و«التحييز» و«التوسيط» هو أقرب إلى طبيعة «تمديدية» (أي يصبغ الأشياء بصبغة مادية) منها إلى طبيعة تجريدية أي طبيعة مفصولة ومنفصلة عن المادة كما هو غالب على الاعتقاد. وعلى هذا، فلا سبيل له إلى الإدراك إلا بالتوسل بالأسباب المادية الكامنة فيه، ومتى اتجه إلى إدراك حقائق غير مادية، كانت هذه الأسباب حجاباً عظيماً قاطعاً له عن إدراكها.

2.3 ـ ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد:

يكاد يسيطر على الأذهان أن العقل المجرد يفرز عقلانية خالصة لا تشوبها شائبة

مما ليس بمعقول، إلا أن هذا الاعتقاد تنقضه الشواهد التالية التي نستخلصها من طبيعة الممارسة العلمية والممارسة اليومية.

1.2.3 ـ تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض:

فلو تأملنا في النظريات التي تنتمي إلى نموذج معرفي واحد، لتبينا أنه لا يأتي على نظرية زمان حتى تُكْتَشَف فيها جوانب لا عقلانية تحمل العالم على اطراحها واستبدال غيرها بها، بعد أن كانت قبل هذا الزمان مثالاً للنظرية العقلانية.

2.2.3 ـ خلو بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية:

يدعي البرهانيون التقليديون أن مبدأ عدم التناقض شرط ضروري في تحصيل العقلانية؛ ودليلهم في ذلك أن كل قول متناقض يكون سبباً في انتشار التناقض في مجموع النسق. والحق أن ما يكون سبباً في انتشار التناقض هو مجموعة من المبادىء الاستدلالية الخاصة، مثل «مبدإ استثناء عين المقدم» و «مبدإ لزوم أي شيء عن التناقض»، و «مبدإ لزوم الصحة عن كل شيء»؛ وليست هناك أية ضرورة منطقية في التقيد بهذه المبادىء الخاصة، إذ يمكن بناء أنساق منطقية تخرج عن هذه المبادىء، فتكون أنساقاً متناقضة أو شبه متناقضة، من غير أن يؤدي هذا الخروج إلى انتشار التناقض فيها؛ وليست هذه الأنساق المتناقضة وشبه المتناقضة أقل صحة ولا أقل برهانية من الأنساق غير المتناقضة التقليدية. ويلزم عن ذلك أن ما يُعَد عقلانياً في نسق معين، قد لا يكون كذلك في نسق آخر، وكلاهما مع ذلك مذهب في المنطق سليم ومشروع.

3.2.3 ـ إباحة الضرورة العملية للأخذ بالمتناقضات:

فقد تدعونا أسباب الحياة اليومية إلى أن نعمل بالأحكام المتناقضة، وإلا ألقينا بأنفسنا إلى التهلكة، لحاجتنا الملحة إلى هذه الأحكام. ولا نكون مع ذلك قد أتينا تصرفاً منافياً للسلامة العقلية. وهذا مبدأ اشتهر بين الناس وجرى به العمل.

3.3 ـ عدم وجوب العقلانية المجردة:

بلغ سلطان العقل المجرد على النفوس مبلغاً صار معه القول بأن هذا العقل يختص بالدلالة على الوحدة العقلية الإنسانية، والقول بأنه يستقل بتحديد معيار

العقلانية من دون غيره، بمنزلة حقيقتين لا يمكن تَخَلُّفُهُما ويجب على كل عاقل التسليم بهما. ويمكن الاعتراض على هذه الدعوى من الوجهين التاليين:

1.3.3 ـ الصفة العرضية للموروث الفكري:

إن أساليب التفكير العقلي المجردة التي نأخذ بها اليوم هي أساليب موروثة عن ثقافة مخصوصة وتاريخ مخصوص، ولم يكن من الضروري في شيء أن تكون لنا هذه الثقافة، ولا أن يكون لنا هذا التاريخ، بل كان من الجائز كل الجواز أن تأتينا الظروف المكانية والصُّرُوف الزمانية بغير هذه الثقافة وهذا التاريخ، أو تُوَجِّهنَا إلى اصطناع أصناف ثقافية وتاريخية مخالفة لما ورثناه.

2.3.3 ـ الإمكان المبدئي لقيام عقلانية غير مجردة:

لا يمتنع من حيث المبدأ أن تقرر أمة ما الخروج عن العقلانية المجردة المألوفة، وتصطنع مناهج وأدوات تتسم هي الأخرى بالعقلانية، ولكنها لا تتوسل بالمقولات المجردة، إذ يكفي أن تكون هذه المناهج والأدوات قادرة على تحصيل المعرفة وتبليغها.

خلاصة:
آفاق تكميل العقل المجرد

● لقد بيّنا على التفصيل الحدود الملازمة للعقل المجرد بوصفه جملة الأفعال الاعتقادية والتدليلية التي يقوم بها المقارب عند النظر في أمر ما بقصد إدراك مطلوب معين، وذكرنا على التعيين قسمين رئيسيين من هذه الحدود:

يشتمل القسم الأول منها على الحدود **الخاصة** أي الحدود التي تعوق النظر في الإلهيات الإسلامية، والتي ترجع إلى أوصاف هذا النظر الثلاثة: الوصف الرمزي الذي يُحصِّل تصورات لا تسد مسد الخبرة بالوجود، والوصف الظني الذي يتوسل بمدلول الألفاظ والعبارات إلى يقين لا يُدْرَك من جهتها، والوصف التشبيهي الذي يحد مطمع النظر في القيام بشرط التنزيه.

ويشتمل القسم الثاني على الحدود **العامة** التي تتركب من الحدود المنطقية المُستَدَل عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة، مثل استحالة البرهان على قضية صادقة (عدم التمام) وامتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان (عدم البت)، ومن الحدود الواقعية المستمدة من الممارسة العلمية، كنسبية الأنساق المنطقية واسترقاق الآلة للإنسان، والفوضى في النماذج والنظريات العلمية، ثم الحدود الفلسفية المستنبطة من أصول ومبادىء العقل المجرد، مثل الصفة المادية بمظاهرها الثلاث: التظهير والتحييز والتوسيط، ومثل التداخل مع اللاعقلانية والاتصاف بعدم الضرورة.

إذا تقرر أن هذه الحدود نافذة إلى صلب العقل المجرد، فلا يَحْصُل من العلم بها أنه يجب التسليم بأن «العقل الإنساني» عاجز وأن هذا العجز مركوز في الطبيعة الإنسانية من حيث هي كذلك؛ ولا على العكس من ذلك، أن العقل المجرد، على ملازمة هذه الحدود له، يظل أنفع وأكمل وسيلة في يد الإنسان لبلوغ مراده من المعارف.

والدليل على أن قيام هذه الحدود لا يستوجب لا القول بعجز «العقل الإنساني»

ولا على العكس من ذلك، القول بوحدانية العقل المجرد مع أفضليته، أن الممارسة الدينية الإسلامية والممارسة العلمية المعاصرة تطلعتا إلى التغلب على هذه الحدود، كل منهما بطرائقه الخاصة.

فالممارسة الإسلامية اجتهدت في ذلك على مستويين اثنين: «مبدئي» و «واقعي».

فعلى المستوى **المبدئي** طالب الشرع الإسلامي بتحصيل العلم بالوجود، وفي هذا سَعْيٌ إلى الخروج عن حد الرمزية، كما دعا إلى استفادة اليقين في المعرفة، وفي هذا تَطَلُّعٌ للخروج عن حد الظن، وأَمَرَ بسلوك طريق التنزيه في هذه المعرفة، رفعاً لحد التشبيه.

وعلى المستوى **الواقعي**، اتخذ المسلمون كل ما أمكنهم من وسائل لإدراك الحقيقة الإلهية مجاوزين حد التصور الرمزي، وأيضاً لتحصيل اليقين في هذا الإدراك، وعدم الاكتفاء بدرجة الظن فيه، وكذلك لبلوغ الغاية في تنزيه الحق عن مماثلة الخلق.

وأما الممارسة العلمية، فبالإضافة إلى محاولات إيجاد أنساق لا تقع في حدود عدم البت وعدم التمام التي وقعت فيها الأنساق المنطقية المتداولة، لم يزل العلماء يبحثون عن ثوابت مطلقة في مواجهة نسبية الأنساق المنطقية، ويدعون إلى الحذر من مساوىء استحواذ التقنيات على الإنسان، وينبهون على ضرورة الوحدة العقلية بوصفها الخيط المنظم لشتات النظريات العلمية.

ولكن الملاحظ أن هذه المحاولات للتغلب على الحدود العامة لم تتعد بعد مستوى المشاريع والأماني، فما زال العلم على حاله من النسبية وسلطان الآلة وفوضى النظريات، والحق أن نصيب هذه المحاولات من دَرْك حاجتها من التحقق ومن الوصول إلى رفع هذه الحدود، إن كلاً أو جزءاً، ضئيل إن لم يكن منعدماً، والسر في تعثر أو فشل هذه المحاولات أن أصحابها طلبوا الخروج عن هذه القيود بطريق يقع في هذه القيود ذاتها؛ فقد توسلوا في ذلك بطريق العقل المجرد نفسه حيث كان ينبغي أن تتخلص محاولاتهم من تأثير هذه الوسيلة النظرية، على الأقل من وجهها الذي أحدثت به هذه الحدود، فلزمهم بذلك الوقوع في الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية، فضلاً عن إرادتهم أمراً مرغوباً فيه بغير وجهه الصحيح، ولكن متى كان بإمكان هؤلاء العلماء قطع الصلة بالعقل المجرد وهو المستقل بأفكارهم وأعمالهم؟ وحتى لو فرضنا

أن بإمكانهم ذلك، فهل يُعْقَل أن يتركوا هذا العقل إلى وسيلة غيره وهو الصانع في نظرهم للعلم؟ وأية وسيلة هذه التي تُدْرِك من القوة ما يجعلها تنفع في رفع هذه القيود العقلية أو على الأقل في الحد من تأثيرها؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة، نجده في نموذج الممارسة الدينية الإسلامية نفسها التي عمل رجالها على تخطي الحدود الخاصة المذكورة، وبلغوا مرادهم في هذا التخطي وإن كان ذلك على تفاوت في الدرجات. فمن يُقَلِّب نظره في هذه الممارسة يجد أن العقل المجرد لم يكن مقدوحاً فيه ولا محترَزاً منه، إلا أن يُظْهِر المتوسلُ به مخالفة مقتضيات الشرع، لأن القدح فيه والاحتراز منه، كما ساد الظن بذلك في هذه الممارسة، يفضيان إلى القدح في المقتضيات الدينية نفسها والاحتراز منها، وإلى ترك الاتباع الذي تقضي به، ذلك أن العقل المجرد الذي يقع به التمييز بين الصواب والخطإ هو مناط التكليف. فكيف إذن ظفر المسلمون بوسيلة تصد عنهم «قواطع» العقل المجرد مع الإقرار بمكانته في الشرع وإيجاب الاهتداء به؟

إن الذي ينظر بعين المتجرد في الممارسة الإسلامية لا يسعه إلا أن يعترف بأنها تأخذ بقوة بمبدإ إنساني عام وهذا المبدأ هو «حقيقة التكامل الخَلْقي والخُلُقي للإنسان».

يظهر التكامل في خَلْق الإنسان من جهة كون الإنسان، على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها، وإيقاف التأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، كما تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعاً شَرَّع له الدين الإسلامي بأحكامه السديدة.

ويظهر التكامل في خُلُق الإنسان من جهة أن الإنسان يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل، حتى يقف عند مرتبة تقهره حدودها، ويكون هذا السير إلى الكمال بتزكية الصفات المعنوية، وتكون هذه التزكية باتباع أحكام شرع الله المُطَهِّرَة والمقَرِّبَة.

ونحن إذا وضعنا في الاعتبار هذا المبدأ الإنساني المنَظِّم للممارسة الإسلامية، تفطنا إلى السبيل الذي سلكته هذه الممارسة للإفلات من موانع العقل المجرد، وهذا

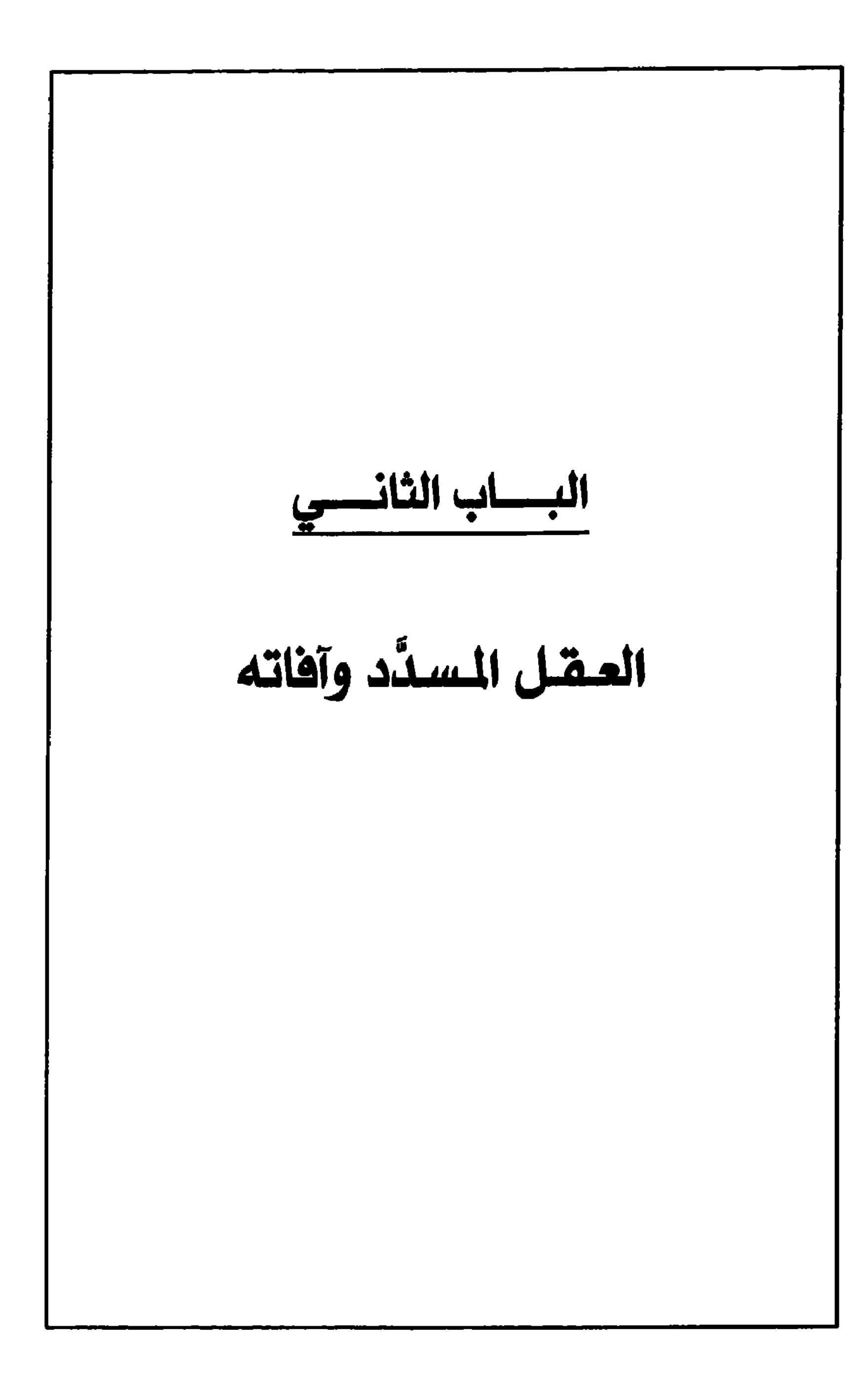
السبيل هو بالذات الدخول في عملية «إكمال» أو «تكميل» للعقل المجرد؛ وليس هذا الإكمال أو التكميل قائماً في النهوض بالأدلة على الآثار السيئة لحدود هذا العقل، وفي بيان الطرق النظرية الممكنة لمحو هذه الآثار كما حصل في الممارسة العلمية، لأن ذلك، كما رأينا، لا يغني من الأمر فتيلاً، وإنما هو، على التحقيق، كامن في إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص. فبفضل العمل، تأخذ آفاق العقل المجرد في الانفتاح والتوسع والتعمق، فتتراجع حدوده إلى هذه الآفاق المستجدة البعيدة، كأنما يقع بالعمل «تلقيح» أو «إخصاب» العمليات العقلية، فتتوالد منها قوة جديدة تتعدى بها محل حدودها السابقة، أو قل، بإيجاز، إنه يُفْتَحُ للعقل المجرد بواسطة العمل ما لا يُفْتَحُ له بدونه.

وإذا تقرر أن العمل هو الذي يفتح باب قهر حدود العقل المجرد، فليس كل عمل يستحق أن يُتوسل به إلى هذه الغاية المنشودة والمحمودة، وليس لنا أن نتخير هذا العمل بالتشهي، بل ينبغي أن يتوارد العقل والنقل على صحة فائدة العمل المختار في الوصول إلى هذه الغاية، ولا عمل أقرب إلى أن يُسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود.

ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يُسَدِّدُه العمل ويجدد لباسه باسم «العقل المُسَدَّد» ونحن ماضون، بإذن الله، إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان[26].

(26) يغلب مفهوم «العقل المسدد» الذي هو العقل العملي على مفهوم العقل النظري في الممارسة الفكرية الإسلامية؛ ويظهر ذلك في تعريف علماء المسلمين الشهير للعقل بوصفه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ يقول ابن الأزرق في كتابه: بدائع السلك في طبائع الملك: «من الفطن في العقل معرفة كماله الشرعي وهو متوقف على تصوره في نفسه، فعلى أنه علوم ضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، فهي علوم شرعية يظهر على وفقها آثار فعلية وقولية وعلى أنه بصيرة في القلب تدرك بها العلوم الشرعية، ويظهر على وفقها آثار فعلية قولية» ص. 424-423، تحقيق د. سامي النشار، نشورات وزارة الإعلام الجمهورية العراقية.





الباب الثاني

العقل المسدَّد وآفاته



عن النبي ﷺ قال: «قاربوا وسددوا، واعلموا أنه لن ينجو أحد منكم بعمله، قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»[27].

هدفنا في هذا الباب أن نتناول وجوه تنقيح العمل للعقل المجرد ووجوه تصويبه له مع بيان الآفات التي تتطرق إلى هذا العقل المنقَّح والمُصَوَّب، وهذه الآفات هي نوع جديد من الحدود. فنتتبع كل ذلك في جانبين من الممارسة الإسلامية كان مبناهما أساساً على اتباع مقتضيات الدخول في العمل الشرعي الإسلامي، وهما جانب «الممارسة الفقهية» وجانب «الممارسة السلفية». وسنقف عند الممارسة الفقهية في تناولها لمسألة الألوهية ولآية الأسماء الحسنى، حتى نبين كيف أنها تَفْضُل الممارسة النظرية المجردة في تأملها في هاتين القضيتين، هذا التأمل الذي تقدم وصفه في الباب الأول. لكن هذه الأفضلية لم تحفظ الممارسة الفقهية من الوقوع في آفات ندعوها باسم «الآفات الخُلُقية»، كما أننا سنقف عند الممارسة السلفية في منزعها السياسي ومسلكها العقلاني، حتى نبين كيف أنها تُقْبِل بكليتها على مناهج العقل المجرد، وقد أوقعها هذا الإقبال على العقل المجرد في آفات نسميها بـ «الآفات العلمية».

(27) حديث نبوي شريف رواه مسلم.

الفصـــل الأول

مقدمتا العقل المُسَدَّد

نرتب كلامنا في آفات العقل المسدد على المقدمتين التاليتين:

1 ـ مقدمة الصفة العملية للعقل المسدَّد

* إن العقل المسدَّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع(*).

يتبين من مقتضى العقل المسدد أن الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان، وإنما هو فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة التي نريد الوقوف عندها واحداً واحداً، وهي: «الموافقة للشرع» و «اجتلاب المصلحة» ثم «الدخول في الاشتغال».

1.1 ـ موافقة الشرع:

إن العمل الذي يخالف الشرع قصداً أو الذي لا يبالي صاحبه، سواء أخالف الشرع أم لم يخالفه، لا يمكن أن يقع به «التسديد»، وأَنْ يَصِحَّ أن يقع به «التوجيه»، إلا أن «التوجيه» غير «التسديد»، فليس كل عمل منوط بالتوجيه عملاً منوطاً بالتسديد. فقد يُوَجِّه العملُ المرءَ إلى ما يضره أو يضر غيره ولو يكون قد استفرغ الوسع في تحري ما يراه أنفع الأعمال، وفي اتخاذ ما يظنه أنجع الطرق لأداء عمله؛ فما لم يقم شاهد من الشرع على هذا العمل وعلى وسائله، وما لم يقصد به المرء صريح الموافقة، لم ينج من الوقوع في الإتيان بالفساد حيث يحسب أنه يحسن صنعاً.

(*) يقول ابن حزم: «العقل و استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما أوجب التمييز فضله، فكلّ عاقل فهو مميز، وليس كل مميز عاقلاً»، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ج4، ص 412.

وليس أدل على ذلك مما رأيناه في باب الحدود الواقعية التي دخلت على العمل الإنساني، فلم تكن هذه الحدود ناتجة عن خلو هذا العمل من التوجيه؛ وإنما، على العكس من ذلك، كانت مترتبة على الأخذ بقيم معينة طالما تغنّت بها الإنسانية منذ قرون، ألا وهي: توحيد العقل وتعقيل الكون وتسخير الآلة وتنظيم العلم، لكن لمّا كان هذا التوجيه لا يعبأ بموافقة أو عدم موافقة الإرادة الإلهية المتجلية في الشرع، فإنه ما لبث أن تطرقت إلى العمل بحسبه أسباب الفساد، فجرّت على الإنسان نقائض القيم التي كان يدعو إليها، أي تعديد العقل وليس توحيده، تجهيل العقل (أي نزع التعقيل) وليس تعقيله، وتسخير الإنسان وليس تسخير الآلة، وتشتيت العلم وليس تنظيمه. وإذا كان زمام الإنسان منفلتاً من يده في أقرب الأمور إليه، فكيف حاله في شأن غياهب المستقبل وأخفى الأمور وأبعدها! وإنما هي نفسه بأدوائها الخفية تُسَوّل له ألواناً من التوجيه زاهية، وتصور له أشكالاً من التوفيق ساطعة، حتى إذا سار عليها وعمل بها، لم يجدها شيئاً نافعاً إن لم تنعطف عليه بالضرر، وما أن يأخذ في دفعه حتى يقع في غيره، وهكذا دواليك، لأن عمله مُدْبِر عن الشرع الذي نعلم يقيناً أن الخير فيه، وليس في سواه.

وعَظُمَ بين الناس أمْر هذا التوجيه القاطع صلته بالشرع، حتى أصبح المرء لا يرى العمل إلا فيما ليس فيه عمل شرعي، على خلاف ما يقضي به المنطق السليم ـ لو فرضنا عند هذا الإنسان قدراً ولو يسيراً من الإقرار بوجود الله ـ، وأصبح العمل الشرعي يُنظر إليه كما لو أنه ليس بعمل، بدعوى أنه يتعلق بالفرد وحده، وأن لا طريق له إلى نفع الغير به أو إلى الانتفاع به من الغير، كما أصبح أهله عرضة للقدح والتشنيع، بينما هُم على الحق الصريح. وإن في هذا الانقلاب في القيم والاختلاط في الحقائق ما كان ينبغي أن يسارع إلى رده من كانت له مسكة من عقل، ولكن كثرة توارده ونصرته بالتجويزات الخيالية والتغليطات العقلية جعلت استغرابه يسقط من القلب، وبالأحرى استنكاره. فطار في الناس ذكره، والتسليم به ولم يزل الأمر كذلك. والحق كل الحق أن المرء لو أتى من العمل ما أتى، ودرّ هذا العمل عليه أو على غيره من المنافع المزعومة ما درّ، فلا ثقة بهذا العمل، ولا عبرة بمنافعه حتى يُنْظَر كيف هو عند أمر الله ونهيه، وحفظ أحكام الشرع الإسلامي.

2.1 ـ اجتلاب المنفعة:

إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة الحاصلة بطريق العمل غير

الشرعي، فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في النقائص ولو تحرى فيها المرء ما تحرى، واتخذ من المُثُل غير الشرعية ما اتخذ. ونحن نذكر الآن من هذه النقائص ثلاثاً لا يقع فيها ألبتة العمل الشرعي وهي: «الصفة المادية» و «الصفة السطحية» و «الصفة الذاتية».

1.2.1 ـ الصفة المادية:

فالمصلحة التي يطلبها العامل بشرعه أو بشرع غيره من دون الله، لا تستقل عن الانتفاع المادي الواقف عند حدود الأفق المادي الصرف، لأن ما ينزع عن المصلحة صبغة المحدودية المادية أو ينقص من غلوائها ليس إلا علو وشرف القيم التي توجه هذه المصلحة. وإن القيم التي يأخذ بها هذا العامل، مهما علا شأنها، فإنها لن تصل إلى ما تصل إليه القيم عند المتبع لشرع الله، ذلك أن القيم عند هذا ليست فقط درجة فوق غيرها، وإنما قد تصل إلى قطع الصلة بمعيار الترتيب الذي استند إليه المخالف لتخرج إلى معيار غيره، بل إن في مقدورها أن ترقى إلى مستوى لا يقبل الترتيب ولا القياس بغيره. وعلى هذا، فالعمل الشرعي، إن أخذ بالترتيب كما يأخذ به العمل المخالف، فإنه يُخْضِعُ الانتفاع المادي إلى توجيه يُلطِّف كثافته ويُلْبِسُه اللباس المعنوي، وإن خرج عن الترتيب، فإنه يسمو بالفائدة المادية سمواً يصلها بعالم الروح.

2.2.1 ـ الصفة السطحية:

مهما أوتي العامل بغير شرع الله من وسائل نظرية أو عملية لتعيين وتقرير مصالحه، فإنه لن يبلغ في إدراكها مبلغاً بعيداً. فمن كانت همته لا تجاوز وسائله المحدودة، فلا ينكشف له من المنافع إلا على قدر هذه الوسائل. أما العمل الشرعي، فسِرُّه أنه يفتح للمرء آفاقاً اعتبارية واختيارية لا يقوى عليها سواه، ويمده بأسباب السداد فيها، فَيَنْفُذ في إدراك المصالح إلى أبعد مما يصله المخالف، ويضرب إدراكه في البعد بقدر عمله، ولا يكون إدراك غيره بالقياس إليه إلا كمثل الأفكار الضحلة بالقياس إلى الدلائل المرتبة؛ فمصالح هذا قريبة وعاجلة ومباشرة، أما مصالح ذاك فبعيدة وآجلة وغير مباشرة.

3.2.1 ـ الصفة الذاتية:

كل منفعة تؤول في العمل غير الشرعي بطريق أو بآخر إلى منفعة ذاتية ولو وُضِع لها الميزان، وفُرِضَت عليها القيود، لأن هذه وذاك لا يَحْكُمان منها إلا الظواهر. أما

ما يخفى من آثارها في النفوس، فلا سبيل إلى تقييده، لأنه يخرج عن المراقبة المادية. ولا ينفع أحداً ادعاء جلب مصلحة غير ذاتية ما لم يقيد جلْبَها العملُ الشرعي، لأن هذا العمل وحده الضامن لأن ينقدح في سريرة العامل ما يجعل له وازعاً من نفسه، فيجتهد في ترك أهوائه ورغباته فيما يطلبه من خاص المنافع وعامها.

3.1 ـ الدخول في الاشتغال:

حد **الاشتغال**، بوجه عام، هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل؛ ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد همَّ القدامى كما همَّ المحدَثين، ولكنه اكتسى عند هؤلاء مكانة متميزة، حتى أصبح المعيار الذي يُفْزَع إليه في كل شيء، وتواردت على هذا المفهوم أسماء مختلفة مثل: «العمل» و «الشغل» و «الفعالية» و «النشاط» و «الإنتاجية» و «التطبيق» و «التقنية» وبالأخص «الممارسة». وليس هذا التعدد لمرادفات «الاشتغال» إلا دليلاً على زيادة الوعي بوظائفه التي نُجملها في أربع: «التشخيص» و «التشريف» و «التوسيع» و «التصحيح».

1.3.1 ـ التشخيص:

فقد اعتبر إخراج الشيء من عالم التصور إلى عالم الواقع بمنزلة «تعيين» أو «تشخيص» له، فالتشخيص إذن عملية إحضار وإظهار، إحضار الغائب عن العيان وإظهار الخفي في الأذهان، وهذا ما خصه بعض المحدثين باسم «الواقع الملموس»، وجعلوا من هذا المفهوم قطباً تدور عليه مذاهبهم الفلسفية، وبضاعة تَنفُق به تجارتهم الفكرية، حتى إنهم، مبالغةً في التعلق بهذا المعنى، نقلوا صفة «الملموس» إلى مناهجهم النظرية، فقالوا «التحليل الملموس» و «الوصف الملموس» و «الفكر الملموس»...، ولكنهم على النقيض من ذلك نسوا نصيباً مما قالوه، فنزعوا هذه الصفة عن المسالك العملية التي لا تتلاءم مع نزعاتهم. فليس العمل الشرعي في نظرهم عملاً ملموساً، بل أولى به أن يكون عملاً «مهووساً». ولا يخفى ما في هذا الموقف من غياب «الملموسية» التي ينادون بها وينكرونها على من خالفهم.

والحق أنه لو جعلنا «للملموسية» المقياس التالي، الذي لا نراهم إلا مسارعين للإقرار به، وهو: «أن يكون للعمل الظاهر للعيان نتائج مدركة تعود بالنفع الملحوظ على الصالح العام»، لكان الاشتغال الشرعي أقرب إليه من غيره وأكثر استيفاء لشروطه منه، إذ لا شيء أقدر من هذا الاشتغال على الخروج عن الخيالات الباطلة

والتجريدات العاطلة، وعلى الأخذ بأسباب التغيير الفعلي للسلوك، لأن العبرة عند العامل بالشرع ليست بالأفكار المجردة بقدر ما هي بالثمار العملية التي تلازم هذه الأفكار أو تنتج عنها، ولأن التشخيص الذي يقوم به لا يقف عند حدود تحصيل ما يكون من الصفات أقرب إلى تحقيق «الانتفاع المادي»، سواء اختص بالفرد أو عم غيره كما يريد «الملموسيون»، وإنما يتعداه إلى اكتساب صفات غير مادية قد لا يَطَّلِع عليها أحد بعين الفكر، ولا بالأولى بالعين المجردة، ولكن يكون لها من الفعالية ما يجعلها تُطَهِّر «الانتفاع المادي» من شوائبه الذاتية، ومن آفاقه المحدودة، وتكسوه بأوصاف الخير العام المشروع والصحيح؛ ولا تقل هذه الصفات تشخصاً ولا «ملموسية» عن الأولى، بل قد تكون أقوى منها في ذلك إذا صار تأثيرها في العامل أعمق وتعديها إلى الغير أظهر.

2.3.1 ـ التشريف:

خلافاً للاعتقاد السائد عند بعض أهل النظر بأن العلم يزداد شرفاً كلما ازداد انفصالاً عن التطبيق واستقلالاً بنفسه، يرى أهل الاشتغال بأن **قيمة كل علم تكون على قدر تعلقه بالعمل**، فكلما كانت النتائج العملية لعلم ما أظهر، كانت درجة العلمية فيه أرفع و «أشرف»، بل كان نصيب العامل به منه أوفر.

وإذا صح تعلق العلم بالعمل، صح معه أيضاً أن يدعي «الملموسيون» الاختصاص من دون غيرهم بهذا المبدإ اعتقاداً منهم بأنهم أدرك لحقيقته، وأبعد في الالتزام به، فضلاً عن إخراجهم الاشتغال الشرعي من نطاقه، تعسفاً وتحيزاً. فهذا زَعْم تنقضه حدود الاشتغال عندهم، فلئن سلّمنا لهم الادعاء بأنهم أخذوا بهذا المبدإ، فلا نسلّم لهم أنهم عملوا به على وجهه الصحيح، ولا أنهم ذهبوا به بعيداً حتى يشمل ما يستحق أن يقع تحته.

أما عن سلوكهم فيه مسلكاً غير صحيح، فلا أدل عليه من كونهم اكتفوا بالنظر في هذا المبدإ من حيث أوصافه ونتائجه التي يمكن مراقبتها بالتنظيم القانوني أو الاجتماعي أو السياسي، بينما قد تكون هذه الأوصاف وهذه النتائج متعدية إلى أبعد من هذه الآفاق الثلاثة من آفاق الاشتغال، أو تكون صادرة عن أسباب وأوصاف خارجة عن مجال هذه الآفاق الثلاثة، فتكون هذه المراقبة المزعومة إذ ذاك عبارة عن تحليلات في خبط وحسابات في عماية.

وأما عن وقوفهم دون المطلوب في هذا المبدإ، فيمكن تبيينه من الجهتين التاليتين:

ـ **أولاهما**: إن «الملموسيين» جعلوا الاشتغال نوعاً واحداً مشتركاً بين العلم الحامل لصاحبه على العمل بمقتضى قوانينه، كالعلم القانوني، وبين العلم غير الحامل لصاحبه على العمل به، إلا أنْ تشتد الحاجات إليه أو أن يُقهَر على ذلك كالعلم النظري. والصواب أن الاشتغال في العلمين مختلف، فهو في الأول يحتمل مراتب ينتقل فيها العامل من وصف إلى آخر أفضل منه: فقد يبدأ بالشعور بثقل العمل عليه ثم يأخذ في الاستئناس به إلى أن يصير وصفاً قائماً به، بينما هو في العلم الثاني يبقى على وتيرة واحدة إن خرج إلى الوجود، لأن المرجع في ذلك هو التطبيق أو عدم التطبيق كما هو الشأن بالنسبة للنظرية العلمية.

ـ **ثانيتهما**: أنهم ساووا في العلوم العملية بين ما ندعوه **«علوم عمل»** وبين ما ندعوه **«علوماً حاملة على العمل»**، فجعلوا الاشتغال فيهما على شاكلة واحدة، بينما هو على الحقيقة يختلف من هذا الصنف إلى ذاك. فالأول من العلوم لا ينفك فيه ألبتة النظر عن العمل، فيكون الاشتغال هنا هو العلم بعينه، وهذا شأن الأخلاق؛ أما الصنف الثاني من العلوم، فالنظر فيه مقيد بالعمل، لكنه قابل للانفكاك عنه، فيكون الاشتغال فيه هو الدخول في أمر زائد على مجرد العلم، وشتان بين الصنفين. فالأول منهما أحق باسم «الاشتغال»، إذ هو أدل على معناه وأقدر على توجيه غيره في هذا المعنى، والثاني أولى بالتفرع عنه واستمداد أشكال ممارسته منه. ولو نظرنا في العلم الشرعي لألفيناه نموذج العلم الذي لا ينفك عن العمل، وبالتالي نموذج الاشتغال النافع بحيث ينبغي أن تُرَد إليه جميع الممارسات، فإن وافقته أخذنا بها، وإن خالفته تركناها إلى غيرها، وإن أبينا إلا الأخذ بها، كانت عاقبتها الضرر المطلق، أو في أهون الأحوال، الضرر الغالب على نفعها.

3.3.1 ـ التوسيع:

إذا دام المرء على الاشتغال انقطعت عنه الموانع الداخلية والخارجية التي تقف دونه أو على الأقل ضعف سلطانها عليه، فيسهل إذ ذاك انعكاس آثار هذا !الاشتغال على مداركه، وعندئذ تقوى هذه المدارك على ما لم تكن تقوى عليه من قبل أي يتسع نطاق إدراكها، ويزيد هذا الاتساع بزيادة قدر وقيمة هذا الاشتغال.

فإذا كان الاشتغال عادياً كالعمل اليدوي مثلاً، فإن تلون الجوارح به يوقظ هذه الجوارح ويشحذها، ويطلعها على ما لم يكن بمقدورها قبل دخولها في الاشتغال، فتكتسب بذلك «مهارة» تفيدها في تنقيح وتلقيح مدركاتها.

وإذا زاد الاشتغال درجة وكان اجتماعياً سياسياً «كالنضال» مثلاً، فإنه يفتح للمشتغل آفاقاً إدراكية في الشؤون الإنسانية تتسع أكثر مما كان عنده من قبل، فيتجه إلى تفريع هذه الآفاق الإدراكية واستنتاج ما يحتاج بدوره إلى أن يستفيد من جديد من الاشتغال تزكية أو توجيهاً أو تصحيحاً، وهكذا كل اشتغال ينقله إلى «تفكر»، وكل «تفكر» يُرجعه إلى اشتغال من غير انقطاع.

ومعلوم أن «الملموسيين» يقفون عند حدود الممارسة الاجتماعية السياسية بوصفها نهاية النهايات تحيط بكل شيء ولا يحيط بها أي شيء، كأنما كلية الإنسان جُمِعت وطُوِيت بيمينها. والحقيقة أن هذه الممارسة تتطرق إليها حدود قاهرة: فليست هي أفق الآفاق بل فوقها ممارسة أخرى أولى منها بأن تكون الأفق الأعلى كما سنرى، ولا هي بمنجاة من الوقوع في التفاوت مع «التفكر» الذي قد يستقل بنفسه ويخوض في التهويمات والتغليطات، ولا في التفاوت مع «المهارة»، هذا التفاوت الذي يؤدي إلى فقدان الثقة وحدوث الخلل في التوازن الاجتماعي.

وإذا كان الاشتغال عبادة، فإنه يَفْضُل غيره في مدى التوسيع في المدارك الذي يحصل للعابد بفضله، فما أن تتخلق الجوارح والجوانح بآثار العبادة التي تُخَلِّصها من العادات الجامدة والاعتقادات الفاسدة حتى تنفتح أمام البصيرة منافذ ومشارف على مدركات في غاية الفساحة والامتداد تزيد النظر اتقاداً والفكر نفاذاً، وتنتقل بالتالي آثارها إلى ما تحت هذه الممارسة من الممارسات الأخرى، فتتزين بها «المهارة» ويتجدد بها «التفكر».

ولسنا نرى ما يقوله «الملموسيون» بصدد الاشتغال سديداً، إذ يردون كل شيء إلى أصل اجتماعي سياسي بوصفه أصل الأصول، بينما الأحق بهذه المرتبة هو الأصل الذي خُلِق له الكون ألا وهو: العبادة! فكل شيء مطلوب بها ومسؤول عنها، ألسنا نقبل بأن تكون الخلايا موصوفة بالعمل بإذن ربها، ولا نقبل أن تكون موصوفة بالعمل السياسي الاجتماعي إلا أن يُحَمَّل معنى العمل السياسي الاجتماعي على مجرد «التدبير»، وفي هذا خروج على ما تواضع عليه «الملموسيون» بشأنه!

4.3.1 ـ التصحيح:

إن التدرج في الاشتغال من مرتبة الدخول فيه إلى مرتبة التعلق به ثم البقاء عليها تزوّد العامل بالقدرة على تصحيح الانحرافات وحفظ نفسه منها، هذه الانحرافات التي ينجرّ إليها عادة كل من لا يتعاطى الاشتغال لسهولة دخول الشبهات على فكره وعلى سلوكه. فما لم يأخذ من العمل ما لا يمكن أن يأتيه بطريق غيره، صار إلى الاعتقاد في صحة تقديراته الوهمية وفعالية تجويزاته الخيالية، وتكون أخطار الانحراف عند التارك على قدر تلازم النظر والاشتغال في العلم الذي ترك العمل به؛ وحيث إنه ثبت أن العلم الشرعي مُحصِّل لأقوى الدرجات في هذا التلازم، فإن من يترك الاشتغال به، يكون لا محالة أقرب إلى الانحراف فيه من الانحراف في أي شيء آخر. لذا لا عبرة بأقوال في باب من أبواب هذا العلم تأتي بغير استناد حقيقي إلى عمل يكون في درجة المضامين التي تحملها، ولا ثقة بمن يدعي معرفة أو اجتهاداً في هذا الباب وهو على ما هو عليه من قليل الممارسة الشرعية ولو جاءت ادعاءاته مصادفة للصواب، فما بالك بالذي خلا كلياً من هذه الممارسة!

ويتجلى التصحيح الموروث عن الاشتغال في أمور ثلاثة: هي «التأصيل» و «التصويب» و «التقويم».

أ ـ **التأصيل**: قد يقع المرء في مخالفة قاعدة من القواعد التي تعد بمثابة «أصل» من الأصول الكلية للعلم الشرعي، إذ تُنزَّل على الجزئيات وتُستَنْبَط منها الأحكام، فتكون وظيفة الاشتغال الشرعي إذ ذاك أن تخرجه من هذه المخالفة وترده إلى القاعدة الأصلية، أو باصطلاحنا، أن «تؤصِّله»، ذلك أنه إذا أُشرِبت الجوارح بالأعمال، ورث العقل من ثمارها، إذ يُوَلِّد فيه صريحُ الشرع صحيح العلم، وهكذا يتخلص العامل من الانحراف بفعل التنوير الحاصل في عقله نتيجة العمل.

ب ـ **التصويب**: قد يختل عند المرء التوجه إلى «مقصد» من المقاصد المتوخاة من العمل الشرعي، ولا يدرأ عنه هذا الاختلال، أو باصطلاحنا «يُصَوِّبه»، إلا إحكام الاشتغال إحكاماً يزيد على مستواه في التأصيل الذي هو العودة إلى الأصل، ذلك لأن مقاصد الشرع هي قيم، والقيم، كما هو معلوم، أمور تَدِقُّ وتخفى، أو على الأقل تخفى بوجوه لا تخفى بها الأصول لو افترضنا أنه يشترط في هذه الأصول أن تكون أظهر من أن تحتاج إلى دليل لإثباتها. لذا، كنا مطالبين بالاشتغال وبالزيادة فيه للاهتداء إلى المقاصد ولحفظها في أعمالنا بأكثر مما نحن مطالبون بهما للعلم

بالأصول. وإذا قوي الاشتغال على مقتضى الأصول الصحيحة عند العامل وتَمكّن من جوانحه ولو درجة، ألقى هذا الاشتغال في فهمه من المعاني ما يُبَصِّره بقيم الشرع العليا ومقاصده الشريفة، وهكذا يتخلص العامل من الاختلال في التوجه بفعل المعاني المبثوثة في فهمه، نتيجةَ زيادة العمل.

ج ـ **التقويم**: قد يحيد المرء عن الطريق الموصل من «الأصل» إلى «المقصد» أو قُل ينحرف عن «الوسيلة» أو عن «الواسطة» كالذي يعلم المبدأ ويعلم النتيجة المبنية عليه، ولكن لا يعلم القاعدة التي ينبغي التوسل بها للانتقال من المبدإ إلى النتيجة. وإن الصّاد عن الوسيلة لا يكفي في رده إليها، أو باصطلاحنا في «تقويمه»، تحصيل زيادة العلم بالأصل والمقصد أو حتى تحصيل العلم بالوسيلة، وإنما ينبغي أن يصير هذا العلم بمنزلة أخلاق يتصف بها، لا اتصافاً اكتسابياً غير مقيم، بل اتصافاً يكاد يكون ثابتاً ثبوت الأوصاف الخَلْقية، ولا يتأتى له ذلك إلا بدوام الاشتغال حتى يبلغ عنده درجة لم يبلغها في التصويب وبالأولى في التأصيل، لأن في طلب الوسيلة طلباً للأصل وطلباً للمقصد أيضاً حتى تقوم بالوصل بينهما، فوجب تحصيل ما يُحَصَّل من الاشتغال لأجلهما وزيادة. وإذا بقي العامل على هذه الحال من الاشتغال، انشرحت جوانحه للنهج السليم والموصل. هكذا، يتخلص العامل من الانحراف عن الطريق بالتنوير والتيقظ، نتيجةَ الزيادة على الزيادة في العمل.

فأين من هذا التصحيح بمعنى الرد إلى الأصل (أي التأصيل) أو الرد إلى المقصد (أي التصويب) أو الرد إلى الوسيلة (أي التقويم) التصحيح الذي يأخذ به أهل «الواقع الملموس» أو كما أسميناهم «الملموسيون». فالتصحيح عندهم هو على الحقيقة **مراجعة للأصول وتراجع عن المحصول ورجوع عن الموصول**. فلو دام المرء على الممارسة غير الشرعية ما دام، واشتغل بالاستفادة منها ما اشتغل، سرعان ما تنكشف حدودها وتضيق آفاقها؛ فلما كان مبدأها الخَلْق وغايتها الخَلْق، ووسيلتها الخَلْق، ولا تطلب الخالق هادياً فيها، ولا مقصوداً بها، وكان لا مطمع لها في أكثر من إيراد الخَلْق المصالح المادية، ولا تسأل عن غيرها من المنافع الحسنى، صار بها منطقها المادي والخَلْقي إلى ما نعلم من تذبذب في المبادىء، وتعثر في الأهداف، وتردد في الوسائل، ولا يُجديها نفعاً، لرد تهمة التقلب الذي تقع فيه، الادعاء بأنها تأخذ بأسباب التغيير لأنها مقهورة عليه قهراً: مغلوبة على مبادئه وعلى وسائله، ولا حول لها على نتائجه، ولا رافع لحدود هذه ولا لحدود تلك.

● حاصل الكلام في العقل المسدد أنه يقوم على أركان ثلاثة أساسية: ركن الموافقة للشرع التي تجنبه مساوىء التوجيه، وركن اجتلاب المنفعة الذي ينبني على القيم المعنوية، ويتطلب بُعْد النظر، ونزاهة النفس، وركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل، وفي رفع قيمة العلم المقترن به، وفي توسيع المدارك، وفي تصحيح السلوك، أصلاً ومقصداً ووسيلة.

2 ـ مقدمة دخول الآفة على العقل المسدَّد

* إن العقل المسدد لا تظهر آفاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية والممارسة السلفية منها.

1.2 ـ دخول الجانب العقدي في الممارسة الفقهية:

لقد جرى الاصطلاح على العقل المسدد عند الفقهاء والأصوليين بلفظ «العقل غير المستقل» أو «العقل المقيَّد»[28]، ومفاد «عدم الاستقلال» أو «التقيد» هو هنا انبناء هذا العقل على أصول الشرع، وقد اخترنا من جانبنا أن نسميه بـ «المسدَّد» بدل «المقيد» احترازاً من الدلالة السلبية، بل الدلالة المذمومة التي طرأت على استعمال لفظ «المقيد» والتي تفيد المحدودية الدالة على ضيق الأفق والتبعية المانعة من الانطلاق والانفتاح، بينما التبعية للشرع هي أقوم وأفيد للعقل من استقلاله عنه، وربما كان اصطلاحنا أوفى بالغرض من هذا اللفظ، لأن المقصود ليس التقييد بالشرع من أجل التقييد، وإنما من أجل أن يصير العقل قادراً على إدراك مصالحه الدنيوية والأخروية، أو قُل، باختصار، من أجل «التسديد»، وهذا بالذات مضمون اصطلاحنا.

يتبين من هذا أن العقل المسدد هو العقل المجرد وقد دخله العمل الشرعي، أي رفع عنه لا استقلاله كما قيل، وإنما استقالته لأنه كان تاركاً لأمر الله ونهيه، وأورده ينابيع الشرع. ولما دخله العمل، خرج عن أوصاف التجريد النظري ولبِسَ أوصاف التسديد العملي.

---

(28) يقول الشاطبي في كتابه الاعتصام: «قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها استجلاباً لها أو مفاسدها استدفاعاً لها [...] العقل غير مستقل البتة ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم على الاطلاق [...] العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي» المجلد الأول ص. 46-47، ط. دار المعرفة.

وقد عُرِف العقل المسدد أيضاً باسم «السمع». فالسمع عبارة عن الفعل العقلي الذي يطلب عملاً، ويسلك إليه طرقاً شرعية معينة، مع الجزم بأن هذه الطرق تمكنه من الظفر بهذا المطلوب. وعلى هذا فـ «المسموع» هو ما كان مطلوباً بفعل عقلي، وكان واقعاً في مجال هذا الفعل، سواء قَرُب في هذا المجال أو بَعُد، و «السامع» هو من كان يوجه فِعْلَه العقلي صوب المطلوب، ساعياً لتحقيق الاقتراب منه. ولما لم يكن هذا الاقتراب تقرباً بالمعنى الذي تتحدد به الممارسة النظرية عند المتكلمين، كما وصفناها في الفصل الأول، أي «مقاربة»، وإنما هو تقرب يَحْمِل فيه العلم على العمل، أو عل الأصح، يتلازم فيه العلم والعمل، وجب تمييز هذا النوع من التقرب باسم خاص، فوضعنا له اسم «القربان» بوصفه مصدراً يدل على فعل الدنو من المطلوب بواسطة الأعمال.

وليس يدل الوصف السمعي القرباني للعقل المسدد إلا كما يدل وصفه بالتسديد، فكلا الوصفين يفيد أن العقل المسدد هو فعل استوفى شرطين أساسيين هما: شرط «المقاربة النظرية» وشرط «القربان العملي»، فشرط المقاربة، كما هو معلوم، هو شرط العقل المجرد، فيكون العقل المسدد قد جمع بين فضائل هذا وفضائل ما أضاف إليه وهو العمل. بل إن هذا الجمع أقوى من أن يكون مجرد ضم بعضها إلى بعض أو مجرد نظمها في سلك واحد، بل إنه، على التعيين، هو إجراء النظر على مقتضى قواعد العمل، هذا الإجراء الذي يؤدّي إلى تلقيح فضائل الأول بفضائل الثاني. ونتيجة لذلك، يكون النظر على مستوى العقل المسدّد غيره على مستوى العقل المجرد، إذ بفضل التلقيح بالعمل يصير قادراً على الاطلاع على مدركات كانت تُعَدُّ لديه من قبل من باب المغيبات، وعلى إثراء أساليبه وتجديدها.

وبهذا، يكون أهل السمع قد نزعوا من يد النظار العماد الذي كانوا يستندون إليه في إثبات مشروعية اتجاههم، ألا وهو إقامة «شروط العقلانية»، فهم أولى من هؤلاء بهذه المشروعية، إذ هم أفضل استيفاء لهذه الشروط، لأن النظر عندهم أفسح مجالاً وأخصب سبيلاً، وهو عند أولئك أضيق أفقاً وأعقم مساراً، ولأنهم لا يوافقون هؤلاء في طريقهم النظري إلا فيما أصابوا فيه، ويخالفونهم فيما عرض لهم من شبهات، فكان عقلهم أسلم وأعقل. وسوف نرى كيف تتجلى هذه العقلانية السديدة في العمل بما افترضه الله.

وليس أهل السمع إلا «الفقهاء»، فقد تولوا وصف العقل المسدد في باب

استنباط الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين من النصوص الشرعية، سواء كانت هذه الأفعال عبادات أو حدوداً أو معاملات.

وغرضنا هنا هو أن نفحص الممارسة الموافقة للفقه على مستوى تناولها لمسألة الألوهية، وآية الأسماء الحسنى، حتى تتأتى لنا المقارنة بينها وبين الممارسة النظرية التي عُرِف بها المتكلمون، فيتم لنا بيان الوجوه التي يمتاز بها العمل الفقهي عن النظر الكلامي.

ورُبّ معترض يقول بأن مسألة الألوهية وآية الأسماء الحسنى تدخل في باب الأحكام المتعلقة بالعقائد التي يبحث فيها علم الكلام، وبالتالي فإنها تخرج عن الأحكام التكليفية التي تختص الفقهيات باستقصائها والتدليل عليها. نبين أن هذا الاعتراض مردود من الوجوه الآتية:

1.1.2 ـ إنه إذا كان حقاً أن الفرائض التي يتكون منها العمل الشرعي قسمان: «قسم اعتقادي» و «قسم اشتغالي» وأن القسم الاعتقادي، كما هو معلوم، يشتمل على الاعتقاد في وجود الله وعلى الاعتقاد في صفاته وعلى الاعتقاد في أفعاله، وأن القسم الاشتغالي يشمل كل الطاعات المعروفة، فإن ذلك لا يدل على ضرورة استقلال كل قسم منها بعلم متميز. فما المانع من أن يتناول علم واحد بعينه الجانب الاعتقادي بالإضافة إلى الجانب الاشتغالي، ولا سيما إذا علمنا أن الاشتغال لا يخرج أبداً عن وصفه الاعتقادي؟ وعندنا أن الفقه تناولهما معاً، ولم يترك فيهما شيئاً لعلم الكلام كما سيظهر في الوجه الثاني من الرد على الاعتراض.

2.1.2 ـ إن الكلاميات، وإن اختصت بالبحث في الاعتقادات، فإنها لم تتناولها بالوجه الذي يتناولها به العقل المسدد الذي تأخذ به الفقهيات؛ ففي الأولى، لا تزيد الاعتقادات عن أقوال يُوَفّي بوصفها وترتيبها مجرد النظر، بينما هي في الثانية أفعال تحتاج إلى إقامة الجوانح لها على الوجه الذي تقيم به الجوارح أعمال الاشتغال، أو قل، أفعال لا تقل اتصافاً بالوصف العملي عن العبادة أو المعاملة؛ وفي هذا الجانب القرباني لا يمكن أن تفيد الكلاميات ولا أن يُستغنى عن الفقهيات.

3.1.2 ـ إن الأفعال الاعتقادية لا تظهر فائدتها إلا في تعلقها بالاشتغال، وتزيد هذه الفائدة بازدياد هذا الاشتغال، ذلك أن الاعتقاد إذا اقترن بالاشتغال، أفاد في التقرب درجات تزيد على التقرب بالوسائل العقلية المجردة؛ أما إذا لم يقترن به، فإنه

لا يفيد من الاقتراب إلا بالقدر الذي تفيد منه الوسائل النظرية، فيتطرق إليه ما يتطرق إليها من الحدود والقيود المعلومة؛ وليس يعنينا هنا إلا الجانب الذي تتخلى به هذه الأفعال الاعتقادية عن أوصاف النظر، وتصيب من أوصاف العمل، أي تخرج عن وصف المقاربة إلى وصف القربان.

وإذا ثبت أن المسائل العقدية كمسألة الألوهية والأسماء الحسنى لا تخرج عن الفقهيات من حيث إنها أفعال كأفعال العبادات والمعاملات، وأنها لا تفارق الاشتغال، ثبت أيضاً أن المقارنة على مستوى هذه المسائل بين التناول العملي الفقهي والتناول النظري الكلامي لها، سوف يمكننا من تبين الفروق بين هذين التناولين المختلفين وتتبع آثار هذه الفروق في تحقيق الاقتراب المطلوب من هذه المعاني الإلهية.

2.2 ـ رد اعتراضي اللاعقلانية واللاتاريخية على الممارسة السلفية:

ليست الممارسة الفقهية هي وحدها التي أخذت بالعقل المسدد، ودعت إلى الأخذ به، بل تشاركها في ذلك الممارسة السلفية، وإن اختلفت عنها في كيفيات ودرجات هذا الأخذ. فقد تولى السلفيون الدعوة إلى العقل المسدد في باب المطالبة بالرجوع إلى الأصول الإسلامية، نصوصاً ورجالاً، لكن خصومهم لم يروا في هذا الرجوع إلى الأصول إلا خروجاً عن المعقول وخروجاً عن التاريخ. ونوجه على ادعاء خصوم السلفية الاعتراضات المنهجية التالية التي نقسمها إلى قسمين:

1.2.2 ـ الاعتراضات المتعلقة بدعوى لاعقلانية السلفية:

يزعم الخصوم أن السلفي يعتمد طريقة في التفكير خاصة تجعله يقيس تصوره للمستقبل على أصول يستخرجها من تراث مضى الزمان بأسبابه، فيسلك بذلك طريقاً **لا عقلانياً**.

نرد على هذه الدعوى من الوجوه التالية:

أ ـ إن المدعي يغيب عنه كلياً فهم الطرق والآليات التي يتبعها العقل في طلب المعرفة كما يغيب عنه إدراك أسباب العقلانية. فليست الطريقة التي يفكر بها السلفي بمختلفة عن الطريقة التي يفكر بها هذا المدعي. فالفكر، أياً كان ولأي كان وفي أي مجال كان، يعتمد دائماً وأبداً نماذج «سالفة» يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها، أو قُل إن الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة.

ب ـ إن المدعي يقع في الخطإ الذي يأخذه على السلفي. فهو نفسه يتصور العقلانية كما كان يتصورها أسلاف الغرب في القرن السابع عشر، هذا التصور الذي يجعل من العقل ملكة ثابتة مطلقة ومستقلة تخترق الزمان وتعلو على المكان. ومعلوم أنه قد وقع الآن تجاوز هذا التصور الضيق للعقل، وذلك نتيجة لإمعان النظر في خصائص مناهج المعرفة وقوانين تاريخ الفكر. فمهما بلغت المعرفة من العقلانية، فإنها تظل دائماً وأبداً حاملة لرواسب لا عقلانية وآثار غير معقولة، وهذه الرواسب والآثار هي التي تدفع إلى البحث عن وسائل لتجاوزها، وما أن يقع هذا التجاوز حتى تستجد مظاهر أخرى لا عقلانية وهلم جرا.

ج ـ إن المدعي يرتكب ما يمكن أن نسميه بـ «قياس الشيء بما لا يقاس به»، فالمجال الذي يشتغل به السلفي هو مجال العقل المسدد والمعرفة العملية، وليس مجال العقل المجرد والمعرفة النظرية، وقد وضحنا أن شروط المعرفة العملية تختلف عن شروط العقلانية النظرية التي يقيس بها هذا المدعي مجال اشتغال السلفي.

2.2.2 ـ الاعتراضات المتعلقة بدعوى لا تاريخية السلفية:

يزعم الخصوم أن السلفي في تعلقه بفترة ماضية من تاريخه يبرهن على عدم إدراكه بأن موضوع تعلقه هذا يمثل مرحلة تقضي الجدلية التاريخية بضرورة مجاوزتها وطيها.

نرد على هذه الدعوى من الوجوه الآتية:

أ ـ إن المدعي هو نفسه واقع فيما يأخذه على غيره، حيث إنه يظل متعلقاً بنموذج عقلاني ونظري ذهب الزمان بأسبابه.

ب ـ إنه يقع في تقديس التاريخ بل تأليهه، إذ يتصوره كما لو كان سيداً عظيماً يقبض على كل شيء، ويسيّر الأكوان كيف يشاء، قاهراً لكل إرادة تنازعه المسار، وليس ذلك إلا من صفات الواحد القهار.

ج ـ إنه ينزع عن الأصول الدينية التي يطلب السلفي الرجوع إليها خصوصيتها وشرفها، حيث إن المدعي يماثل بينها وبين كلام البشر حتى يتيسر له القول بضرورة تجاوزها، بينما نصوص الشريعة هي من عند الله عز وجل، ثابتة لا تتغير، ومطلقة لا تتقيد، وناسخة لا تُنسَخ، والرجوع إليها ليس أبداً تقهقراً إلى غابر العصور، وطياً

للأزمنة غير مشروع، وإنما هو على الحقيقة عمل بما يخترق الأزمان، ويَعْبُرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا.

د ـ إن الوصف اللاتاريخي الذي ينسب إلى السلفي أَوْلَى به «أهل النظر المجرد» و «أهل النزعة التاريخية»: فالأولون يقفون عند حدود البناء المنطقي، ويصرفون صرفاً جانب التكوين التاريخي، بينما المجال الذي يشتغل به السلفي ليس مجال المعاني العقلية المجردة، وإنما هو مجال التجربة التاريخية التي تتولد عن العمل الشرعي، والآخرون يجعلون من التاريخ كائناً ذا سلطان لا يقهر، وذا وجود لا ينقطع، مما «يشيء» التاريخ، ويحول مدلوله إلى مطلقٍ لا تاريخي يخرج عن المعنى المتداول للتاريخ الذي هو تغير الأحداث بما فيها التاريخ نفسه، فيلزم عن هذا المعنى خروج التاريخ ذاته عن نفسه وإحلال غيره محله، بينما السلفي في أخذه بالتجربة التاريخية يمتنع عن «تشييئها»، وذلك بأن يجعلها موجهة بأصول ثابتة تخترق التاريخ، وهو في هذا قد يكون أقرب إلى حقيقة التاريخ من غيره.

● يتبين مما تقدم أن الممارسة الفقهية والممارسة السلفية استقلتا بالأخذ بالعقل المسدد كما ذكرنا أوصافه في مطلع هذا الباب. ومتى علمنا ذلك، اتضح لنا أن هاتين الممارستين تشكلان ميداناً متميزاً لاختبار منهجية العقل المسدد وتَبَيُّنِ حدود هذه المنهجية، هذه الحدود التي تنكشف في الآفات التي تتعرض لها هاتان الممارستان. فلنمض الآن إلى توضيح الممارسة الفقهية في تناولها لمسألة الألوهية وفي فهمها لآية الأسماء الحسنى، مبرزين الآفات الخُلُقية التي تتطرق إليها، ثم ننعطف على الممارسة السلفية في توجهاتها العقلانية والسياسية، مبرزين الآفات العلمية التي تعتريها.

الفصل الثاني

الممارسة الفقهية والآفات الخلقية للعقل المسدد

1 ـ الممارسة الفقهية والاشتغال بالفرائض

1.1 ـ مسألة الألوهية ومسلك القربان:

لقد ظهر لنا أن الطريق الذي يطلب به المكلف أو باصطلاحنا «السامع» المعرفة الإلهية هو طريق التوسل بالفرائض التي فرضها الشرع، فهو يستبدل بالمقاربة النظرية لهذه المعرفة تقرباً عملياً أسميناه «القربان». كما ظهر لنا أن الفرائض قسمان: «قسم اعتقادي» و «قسم اشتغالي».

1.1.1 ـ القسم الاعتقادي من القربان:

مبنى القسم الاعتقادي على المبدإ التالي:

* يكون السامع معتقداً إذا عقد النية، ونطق بالشهادتين، وآمن بما جاء به الرسول ﷺ من الشريعة المطهرة.

من شروط الاعتقاد أن من يعتقد أمراً يعتقد صدقه، وتكون له على ذلك بينات مستمدة، إما من الأشياء التي خبرها مثل شهادة الحس، أو من أمور مسلّم بها، أو من أمور نُقِلت إليه بطريق التواتر، أو ظفر بعلل لها مناسبة.

ويتم بناء الاعتقاد على هذه البينات بالتوسل بقواعد استنتاجية مختلفة مثل «قاعدة التعميم» التي تنتقل بالمعتقد مما شاهده من الأشياء إلى إجراء صفاته فيما لم

يشاهده منها أو لا يمكن له مشاهدتها، وليست «قاعدة القياس»[29] إلا حالة خاصة من «قاعدة التعميم». ومن هذه القواعد أيضاً «قاعدة الخبر» التي تجعل المعتقد يصدق بما أخبره به غيره، لأن هذا الغير عوّده الصدق أو لعدم قيام مانع لتصديقه.

وليس الاعتقاد درجة واحدة، وإنما هو درجات تبتدىء عند تحصيل الاعتقاد، وذلك باستنتاجه من بينات معينة؛ فإذا زاد الاعتقاد بفضل العمل درجة، أخذ السامع في البحث عن مبادىء أو أصول لتأسيس بينات الاعتقاد نفسها عليها، ولتصحيح الاستنتاج منها، حتى إذا ارتقى الاعتقاد درجة أخرى بفضل مواصلة العمل، قام المكلف بالبحث عن مبادىء وأصول أعمق وأعم من سابقتها تزيد في تأسيس هذه البينات الاعتقادية، وفي تصحيح الاستنتاج منها؛ وهكذا كلما ترسخ الاعتقاد في أمر ما، تَثبَّت السامع من أدواته في هذا الأمر في سعي دؤوب نحو أكمل اعتقاد وأشمل بينات وأتم أصول.

ومعلوم أن الاعتقاد المعتبر هو ذلك الذي يحمل صاحبه على العمل أو بتعبيرنا على «الاشتغال».

2.1.1 ــ القسم الاشتغالي من القربان:

مبنى القسم الاشتغالي على المبدإ التالي:

* يكون السامع مشتغلاً إذا عقد النيات، وقام بحقوق الطاعات من امتثال لأوامر الشرع واجتناب نواهيه على ما ينبغي أركاناً وبالقدر المستطاع.

فما هي إذن شروط الطاعة التي هي عنوان الاشتغال؟

هذه الشروط هي:

- أن يأمر الله تعالى بفعل أو ينهى عنه،
- وأن يعتقد السامع أن الله أمره به أو نهاه عنه،
- وأن يفعله السامع أو يتركه،
- وأن يكون اعتقاده في أن الله أمره به أو نهاه عنه سبباً في فعله أو تركه.

(29) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص. 96-118. ط. المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع.

ولما كانت الأوامر والنواهي الإلهية هي التي تشرع السلوك الأخلاقي للمؤمن، فإن الطاعة لله تصبح أسمى وأشرف فضيلة أخلاقية يتحلى بها المؤمن، بحيث يكون كل متحلٍّ بخلُق أو قل كل «متخلق» مستوفياً للشروط التالية:

- أنه فاعل لفعل أو تارك له،
- وأن فعله أو تركه مُظْهر لهذا الخُلُق،
- وأنه مطيع لله في هذا الفعل أو هذا الترك.

يترتب على هذا، أن طلب معرفة الألوهية الذي ينشده الناظر والسامع سواء بسواء يقتضي لا طلب ترتيب البراهين على وفق مقتضيات المنطق في صورة «مقاربة»، وإنما طلب طاعة الله بامتثال أوامره واجتناب نواهيه في صورة «قربان».

ومتى امتنع السامع عن القيام بحقوق الطاعة، أي وقع في العصيان، كان نصيبه من «القربان» أقل مما لو أقامها، إلا أن يشمله الله بمغفرته وبرحمته.

ولابتعاد العاصي عن المعرفة الإلهية الوجوه التالية:

- أنَّ الله أمر بفعل أو نهى عنه،
- وأن العاصي يعتقد أن الله أمر بهذا الفعل أو نهى عنه،
- وأنه أتى خلاف هذا الأمر أو النهي.

وإن شاء الحق سبحانه غفر للعاصي التائب، ولهذا الغفران كذلك وجوه:

- أن يقترف السامع معصية،
- وأن يتعرض لغضب الله إذا لم يقلع عن معصيته ويتوب،
- وأن لا يُصِرَّ على معصيته ويتوب،
- وأن يصرف الله عنه غضبه.

وإن شاء الحق عاقب العاصي، ومعاقبته إياه إبعاده عن معرفته وردٌّ لقربانه، ويستحق العاصي لأمر أو نهي العقاب إذا:

- أخبر الله أن عقاباً ينزل بكل من عصى هذا الأمر أو هذا النهي،
- وأن يكون نزول هذا العقاب بمنزلة عذاب لهذا العاصي،

ـ وأن لا يتوب هذا العاصي عن معصيته.

ويرجو العاصي مغفرة الله إذا:

ـ استحق عقاباً لمعصيته،

ـ وأظهر التوبة عن معصيته.

وتتجلى رحمة الله للعاصي إذا:

ـ استحق العاصي عقاباً،

ـ ولم ينزل به هذا العقاب.

كما أنه سبحانه لا يظلم أحداً، ولعدله سبحانه وجوه:

ـ أن يستحق العاصي العقاب،

ـ وأن يرجو العاصي مغفرة الله،

ـ وأن ينزل به هذا العقاب.

أو:

ـ أن يستحق العاصي العقاب،

ـ وأن يرجو العاصي مغفرة الله،

ـ وأن لا ينزل به هذا العقاب.

وهكذا يتبين أن أوائل أسماء الصفات التي يتعرف فيها الحق سبحانه وتعالى للسامع أو «المتقرب بالفرائض» هي أسماء «الآمر» و «الناهي»، بحيث لو أوجب أحد على نفسه أن يتخذ براهين على الألوهية، فأقربُها إلى الصواب تكون تلك التي يستدل فيها من أفعال الطاعة على الآمر والناهي، فتكون أعم صفاته سبحانه وتعالى هي أنه آمر وناه وأخص صفاته هي أنه إله.

ويلزم عن هذا أن البرهان النظري في مجال الألوهية لا يقترب من الحق إلا إذا انبنى على مقولات عملية مثل «الطاعة» و «طلب المغفرة» و «التوبة»، وطَلَبَ الاستدلال على أعم الصفات الإلهية مثل الآمر والناهي فالغفور والتواب والرحيم وشديد العقاب... ومن هنا ندرك أن النظر في الألوهية لا ينال حظاً من الاستقامة إلا إذا ازدوج بالعمل بمقتضى أوامرها ونواهيها، وأن العقلانية المبنية على مثل هذا العمل تكون أغنى وأعمق وأصوب من العقلانية النظرية المنفصلة عن العمل.

2.1 ـ الأسماء الحسنى والتقرب بالعبادة:

1.2.1 ـ الأركان الثلاثة للتقرب بالعبادة:

إذا كان الطريق الذي يطلب به الناظر أو «المتوسل بالعقل المجرد» معرفة الأسماء الحسنى هو طريق التسمية كما جاء بيان ذلك في الفصل الثاني من الباب الأول، فإن المتوسل بالعقل المسدد يسلك في طلب هذه المعرفة طريق العبادة، فهو يستبدل بالمقاربة المجردة تقرباً بالعبادة. والتقرب بالعبادة هو كل طريق يسلك في الطلب إعمال الفكر واتباع الشرع معاً، فيكون مبنى هذا الطريق على أركان ثلاثة يشارك في اثنين منها مرتبةَ «التقرب بالتسمية» مع تفوق درجته فيهما وهما «العقلانيّة» و «الإحسان»، ويختص بواحد منها، وهذه الأركان هي:

أ ـ **العقلانية**: إن «العابد» كالمُسمِّي ينظر في الأسماء بكل ما أوتي من أدوات التعقل والتعقيل المشروعين.

ب ـ **العمل**: إن العابد يلتزم أداء الطاعات والاجتهاد فيها على وجوهها المشروعة والمطلوبة. فالعابد أصلاً عامل، فضلاً عن كونه ناظراً بمقتضى الركن الأول؛ ونظره نظر مسدد، لأنه مقيد بالعمل؛ فما عَقَله من الطاعات، قَبِله تصديقاً، وما لم يعقله منها قَبِله تسليماً، علماً بأن هذا القبول مسدد إلى الصواب بفضل العمل.

ج ـ **الإحسان**: لما كان العابد يجمع إلى الطلب العقلي للأسماء الحسنى طلباً عملياً لها بتقربه بما افترضه الله عليه، كان حظه من الإحسان الرباني أوفر وأزكى من حظ المُسَمِّي منه.

2.2.1 ـ النظرية التواترية للأسماء:

أمّا نظرية الأسماء التي يمكن ترتيبها على مرتبة التقرب بالعبادة، فنجتهد في استنباطها من جملة من المبادىء التي تختص بها هذه الدرجة.

فمن هذه المبادىء ما يعرف بـ «مبدإ التواتر»، ومعلوم أن حد التواتر عند علماء المسلمين هو نقل الجماعة التي لا يتصور اتفاقها على الكذب لخبر ما يفيد معرفة بشأن المُخْبَر عنه.

ونقوم بتطبيق مبدإ التواتر على الأسماء، فنقول بأن التواتر واقع في اسم ما إذا

وُجِدت جماعات متلاحقة في الزمن ممن دَعَوْا بهذا الاسم:

أ ـ بحيث تكون الجماعة الأولى في هذه السلسلة، التي أُثِر عنها الدعاء بهذا الاسم، نقلت وقوعه على المسمى ابتداء من غير أن تسبقها جماعة أخرى إلى ذلك.

ب ـ وبحيث تنقل كل جماعة غير هذه الجماعة الأولى (أو قُل كل واسطة) هذا الاسم في زمن تال لتدل به على ما دلت به الجماعة التي جاءت قبلها مباشرة في الزمن.

مما يترتب على هذا التعريف لتواتر الأسماء أن كل طائفة داعية باسم ما تتكون لديها ملكة بوجه استعمال هذا الاسم تنقلها إلى غيرها كما تنقلها هذه إلى سواها. وهكذا تأخذ طرق نقل الاسم في التكاثر والتشابك، فتزداد معها الملكات رسوخاً، ويزداد الاعتقاد في المسمى يقيناً.

وعلى هذا، تكون هذه «النظرية التواترية» للأسماء متوافقة مع ما ذهب إليه أئمة المسلمين رضي الله عنهم، حيث التزموا في الأسماء الحسنى ما تواتر من أخبار عنها في القرآن الكريم والسنة الشريفة متوقفين دون الخوض فيها وطالبين معرفتها الصحيحة بإقامة العمل الشرعي.

ومن ميزات التقرب بالعبادة أن العقلانية التي ينبني عليها أكمل من العقلانية النظرية المجردة، حيث إن النظر فيها يتفاعل مع العمل، ويسترشد بقيمه ومقاصده وتوجيهاته.

ويترتب على هذا الجمع بين النظر والعمل أن العابد كلما تزايد عمله، تماسك نظره، واتسق استدلاله، واستقامت مناهجه، كيف لا وهذا العمل يتبع أوامر المشرع الأسمى!

ومن ميزات هذه المرتبة أيضاً أن العقلانية العملية ليست فقط أكمل من العقلانية النظرية، وأقدر على تصحيح اتجاه النظر، بل إنها تفتح لنا باب الاجتهاد في شروط العقلانية النظرية وتوسيع منطق القوانين التي تحكمها.

ويلزم عن هذا التنوير للنظر بواسطة العمل أن تنفتح أمام النظر آفاق لتطوير البحث في مجال القيم والمعاني وفي مجال الفروض والحقوق بعد أن كان همه منحصراً في البحث في مجال الحوادث وأحكام الوجود.

● هكذا، يتبين أن مرتبة القربان أو مرتبة التقرب بالعبادة، التي تتوسل بالعقل المسدد، تفضل درجات مرتبة المقاربة، أو مرتبة التقرب بالتسمية التي تتوسل بالعقل المجرد. فبواسطة الاشتغال بالطاعات، تتدارك مرتبة القربان الحدود التي تتطرق إلى مرتبة المقاربة، فتدفع عنها «النسبية» و «الاسترقاقية» و «الفوضوية»، وتحد من آثار «التشييء»، كالتطهير والتحييز والتوسيط، بفضل القيم والمعاني والمعايير التي تستمدها من هذه الطاعات، وتوجه بها الممارسة العقلية، كما أنها تَخْرُج درجات عن «الوصف الرمزي» بتحصيلها معاني مدركة لا بالتصور المجرد، وإنما بالشعور المشخص، وأيضاً عن «الوصف الظني» باهتدائها إلى الاستدلال الصحيح على الأسماء الحسنى الدالة على الأفعال، بدل الخرص في عموم الأسماء الحسنى كما يفعل النظر المجرد، وكذلك عن «الوصف التشبيهي» لبلوغها مرتبة في تعظيم الحق وتنزيهه بسبب ما يصلها من ثمرات الامتثال لأوامره والانتهاء عن زواجره.

2 ـ الآفات الخُلُقية للممارسة الفقهية

إن مرتبة القربان أو التقرب بالعبادة، وإن امتازت على مرتبة المقاربة أو التقرب بالتسمية، بتحصيل فوائدها والتخفيف من حدودها، يطرأ عليها من الآفات ما قد يرفع عنها امتيازها، ويرد إليها حدود المرتبة التي دونها أي مرتبة المقاربة. ولو تتبعنا بالاستقصاء هذه الآفات، لألفينا أن أضرها بالقربان آفتان اثنتان نريد الوقوف عندهما، وهما: «آفة التظاهر» و «آفة التقليد».

1.2 ـ آفة التظاهر:

التظاهر، إجمالاً، عبارة عن وصف يقوم بكل متقرب بالطاعات أو كل «قرباني» يقع منه التفاوت في الأعمال بين «واقع الاشتغال» وبين «المقاصد» المتوخاة من هذه الأعمال.

من الواضح أن **المقاصد من الطاعات**، قد تتخذ ألواناً تتعدد بتعدد أحوال المتقرب بها وظروفه ويتعدد بواعثه ومصالحه، ولا يعنينا هنا القيام بإحصائها وتبويبها، وإنما يكفينا أن نستخرج منها ثلاثة مقاصد أصلية وكلية تندرج تحتها مقاصد فرعية وجزئية كثيرة، مقاصد تفيدنا في توضيح آفة التظاهر وهي «مقصد التقرب إلى الله» و «مقصد التقرب إلى الناس» و «مقصد التَّوجُه إلى النفس».

أما واقع الاشتغال الوارد في حد التظاهر المذكور، فنقصد به ما يأتيه «القرباني» من الطاعات بالسجية لو بقي على قصد التقرب بها إلى الله، من غير أن يداخل هذا القصد اعتبار مراعاة الناس أو اعتبار مرضاة النفس.

وبناء على هذه التحديدات، نميز في «سلوك التظاهر» أصنافاً ثلاثة: «التكلف» و «التزلف» و «التصرف».

1.1.2 ـ التكلف:

تقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمالٍ لا تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس، أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال.

يتبين أن مبنى التكلف على أمرين هما: «التباعد بين الأعمال وواقع الاشتغال» ثم «التقرب إلى الناس».

ومعلوم أن التباعد بين الأعمال وواقع الاشتغال يفيد حصول طاعات فيها تكثير وزيادة على واقع الاشتغال عند القرباني. ويتخذ هذا التباعد أصنافاً مختلفة: فقد يكون واقع الاشتغال عنده هو القيام بالمطلوب من الأعمال على القدر الأدنى، فيكون التباعد قائماً في الإتيان منها بما فوق هذا القدر أو يكون واقع الاشتغال هو إقامة الأعمال بالقدر المستطاع، فيكون التباعد متمثلاً في الإتيان بما فوق المستطاع. وإذا كانت هذه الزيادة قد تسبب من العناء أو الإحراج ما يضر بالقرباني، فما بالك بالزيادة التي لا تكون الغاية منها تزيين الأعمال، وإنما التزين للناس: فضررها هنا أشد وأقطع لطريق التقرب!

أما التقرب للناس أو ما اصطلح عليه بـ «الرياء»، فالباعث عليه أساساً هو ابتغاء مصلحة معينة منهم، قريبة كانت أم بعيدة، قليلة كانت أم جليلة؛ وقد يكون تقرباً يمازجه قصد التقرب إلى الله؛ وقد يكون تقرباً يُفْرِد الناس بالقصد. وليس يخفى أن ها هنا درجات متفاوتة في الضرر الذي يلحق القرباني بسبب هذه الأصناف. فالتقرب الخالص للناس تهلكة لصاحبه لا محالة، ويليه في الضرر ذلك الذي يغلب فيه قصد الناس، فالذي يتساوى فيه القصدان ثم الذي يغلب فيه قصد التقرب إلى الله.

والمتكلف لا يقف التباعد لديه عند حد الإتيان بسلوك قرباني معين لا يصل

تقمصه له درجة التخلق به، بل إن «التزين» الذي يَطلبُهُ من وراء هذا السلوك ليس إلا «تزييفاً»، لأنه تزين بما ليس حقيقياً، وبالتالي استدراج الغير إلى الدخول في علاقات واهية وفي طلب فوائد واهمة؛ وفي هذا، ما لا يخفى من وجوه الإضرار به.

2.1.2 ـ التزلف:

تقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس، أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال.

يتضح من حد التزلف أنه يشترك مع التكلف في كون الأعمال يقع بها التقرب إلى الناس، ويختلف عنه في كون هذه الأعمال تطابق واقع الاشتغال. وقد بان معنى «التقرب للناس» في موضع آفة التكلف، فلا داعي للعودة إليه، ونقتصر على بيان آثار هذا التقرب في التطابق بين الأعمال وواقع الاشتغال.

قد يأتي القرباني عملاً مناسباً لطاقته وعادته وموافقاً لطريقته في إقامة الطاعات، فيتوجه بهذا العمل إلى نيل القبول والحظوة في قلوب الناس، سواء بالجمع بين هذا التوجه وقصد التقرب إلى الله، إما بترجيح أحدهما على الآخر، أو على سبيل التساوي أو بالاقتصار على التوجه للناس.

بهذا الاعتبار، يبدو التزلف أقل ضرراً من التكلف حيث إن الطاعات مطابقة للواقع، وحيث إن المتزلف لا يقصد الظهور بما لم يقم به من أعمال، ولكنه مع ذلك لا يخلو من الضرر المفسد للقربان، ذلك أن المتزلف يقصد أن يطلع الغير على أعماله وإن لم يتزيد فيها حتى ينال رضاهم، لأنه يصيب من هذا الرضى منفعة خاصة. وعلى قدر تعلقه بالناس، يكون تضرره في سلوكه القرباني؛ فإن كان تعلقه مستولياً على تمام قصده، كان الضرر بالغاً منتهاه، وإن كان متداخلاً مع قصد التقرب لله كان الضرر أهون، ولكنه غير هين في تعثر القربان إن لم يكن كذلك في تَعَطُّلِه: فهذه الطاعات هي أصلاً مجعولة لله؛ فإن أُشْرِك به غيره فيها، فهو لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء.

وعلى الرغم من كون التكلف والتزلف يبدوان متفاوتين في الضرر الحاصل للمتقرب الواقع في أحدهما، فإنهما ليسا متباينين تبايناً يمنع من انتقال المتقرب بينهما: فقد يبلغ التعلق بالناس من المتزلف مبلغاً عظيماً، فيلاحظ أن ممارسته

القربانية لم تنفع كثيراً في تحصيل مراده من المنزلة في قلوبهم، فيتجه إذ ذاك إلى اتخاذ أحد السلوكين: إما أن يترك عمله، لأنه لم يأته بالمؤمَّل من تزكية الناس، وإما أن يتزيد فيه طمعاً في نيل ما لم يُفِد عمله الأول في نيله. وفي كلتا الحالتين، يكون القرباني قد خرج عن وصف التزلف إلى وصف التكلف، فهو متكلف في الحالة الأولى باعتبار أن عمله الأول يصير غير حقيقي، وفي الحالة الثانية باعتبار أنه يسعى إلى تكثير الأعمال.

3.1.2 ـ التصرف:

تقوم هذه الآفة في الإتيان بأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله قصد التوجه بها إلى النفس، أو قُل مع إشراك النفس بالله في قصد التوجه بهذه الأعمال.

يتبين من مقتضى هذا التعريف أن التصرف يشترك مع آفة التزلف في كون الطاعات لا تتفاوت مع واقع الاشتغال عند القرباني، وتختلف عنها في كون هذه الطاعات يقع التوجه بها إلى النفس، بدل التوجه بها إلى الغير من الناس، كأنما التصرف هو تزلف إلى النفس.

نقول إن حقيقة التوجه بالأعمال إلى النفس أو «التقرب» بها إلى النفس، إن جاز هذا التعبير، هي أن ينسب المتقرب أعماله إلى قدراته الخاصة، عقلاً وإرادة ووجداناً، سواء في اعتزام القيام بالطاعات أو في إقامتها أو في تحصيل النتائج من هذه الإقامة أو في هذه الأمور جميعها. أو نقول إن التوجه إلى النفس هو الشعور بالاكتساب و «الملكية» للأعمال، إن جزءاً إذا صاحب هذا الشعورَ شعور بأن هذا الاكتساب تابع لملكية الله المطلقة، أو كلاً إذا استقل الشعور بهذه الملكية لنفسه، وغفل عن نسبتها الكلية للحق سبحانه ومعنى الشعور بالملكية الجزئية أو الكلية للأعمال هو الذي جُعِل لفظ «التصرف» للدلالة عليه؛ فالقرباني يَظْهَر بالطاعات كما لو كان هو المالك لها أو المتصرف بها.

وليس أدل على أن التصرف آفة يتضرر بها السلوك القرباني من الآثار الكثيرة التي تترتب عليها؛ وها نحن نذكر منها أثرين اثنين يوضحان هذه الصفة الضارة لآفة التصرف وهما: «تعظيم أعمال الذات» و «تحقير أعمال الغير».

أ ـ تعظيم أعمال الذات: يقف السامع عند أعماله معتقداً أنه أداها على الوجه

المطلوب شرعاً، وأنه تحرى فيها أقصى الإمكان، واتبع فيها أفضل الطرق. فيجره هذا الاعتقاد إلى اعتقاد ثان أضر منه، وهو أن حظوظ هذه الأعمال في القبول حظوظ وافرة، فيقع له الاعتداد بالطاعات، بعد أن وقع له الإعجاب بها، ولا يلبث أن يخرج إلى اعتقاد ثالث أبلغ في الضرر من الثاني، وهو أن قبولها واقع لا محالة، مستنداً في هذا إلى المبدإ الذي يقضي بأن لكل عمل عِوَضاً، فيقع بذلك في المن على الله بعبادته، بل الله يمن عليه أن هداه لهذه العبادة. وهكذا، يتخذ تعظيم العمل الخاص عند القرباني مراحل ثلاثاً تقطعه عن معرفة ربه، كل مرحلة شر من سابقتها، وهي: **الإعجاب فالاعتداد ثم المن.**

ب ـ **تحقير أعمال الغير:** قد ينساق القرباني إلى التقليل من أعمال غيره بدعوى أنها لم تَحْصُل عنده بالقدر المستطاع، ثم يزيد هذا التقليل عنده درجة، فيأخذ في إظهار الشبهات في طرق إتيان الغير بهذه الطاعات، ثم ينتقل من تتبع الشبهات المزعومة إلى تبديع هذا الغير، فَرَحاً بما عنده وغَضْباً لحق الاختلاف والاجتهاد. وليس يخفى ما في هذا الخروج إلى التبديع من دلالة على اعتقاد الانفراد بالصواب في الطاعات، حتى إن المبدِّع، بسبب رسوخ هذا الاعتقاد فيه، لا يتردد في إيثار مسالك الترهيب والتعنيف على مسالك الترغيب والتلطيف في دعوته إلى الإصلاح والتقويم. وهكذا، يتخذ تحقير عمل الغير عند القرباني، من جانبه هو أيضاً، مراحل ثلاثاً تنتهي بإذاية الغير، كل مرحلة أضر بالغير من سابقتها، وهي: **التقليل فإظهار الشبهات ثم التبديع.**

2.2 ـ آفة التقليد:

التقليد، إجمالاً، عبارة عن الوصف الذي يقوم بكل متقرب بالطاعات أو بكل قرباني يقع منه العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري.

يقضي هذا التعريف بالتمييز في آفة التقليد بين أصناف ثلاثة هي باصطلاحنا: «التقليد الاتفاقي»[30]، و «التقليد العادي» و «التقليد النظري». ونحن الآن نذكر على

---

(30) يمكن أن نطلق على التقليد «الاتفاقي» اسم «التقليد التبخيتي»، والتبخيت لفظ شاع استعماله عند المتكلمين. يقول القاضي عبد الجبار في كتابه: المغني: «لا يحل لإنسان أن يعتقد شيئاً تبخيتاً»، الجزء الثاني عشر، ص .124، ط .وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

التفصيل أحكامها وأوصافها ووجوه ضررها بالسلوك القرباني.

1.2.2 ـ التقليد الاتفاقي:

هو العمل بقول الغير من غير تحصيل دليل نظري يثبت صحة هذا القول.

هذا الصنف من التقليد هو الذي اشتهر باسم «التقليد»، ودلّ على مقتضاه عند المتكلمين والفقهاء والأصوليين؛ وقد ذمه أكثرهم ذماً شديداً، حتى ذهبوا إلى حد الإفتاء بتحريمه وبتأثيم أهله بل بتكفيرهم، واستندوا في ذلك إلى أدلة نقلية وعقلية ليس هذا موضع بسطها وإن كان لا بد من الإشارة إلى عدم امتناع تخريج أدلتهم النقلية على وجوه لا تعارض موقف التقليد، وإلى استناد أدلتهم العقلية في مجملها على الحجة التالية، وهي: «أن التقليد يفضي إلى التناقض»، هذه الحجة التي يمكن ردها لو وضعنا في الاعتبار كون بعض المتكلمين شكك في مبدإ عدم التناقض، بل منهم من خرج عنه، وقال بقيمة وسطى بين الصدق والكذب.

ونحن وإن كنا نرى في التقليد الاتفاقي آفة تضر بالقرباني كما سيتبين، فإننا لا نرى رأي المنكرين للتقليد، ولا نوافقهم في ما أفتوا به في حقه؛ فهذه الفتاوى، في تحاملها وغلوها تُخرج المقلد إخراجاً من دائرة العقل المسدد، هذه الدائرة التي يفترض أنها تشمل كل من دخل في العمل الشرعي؛ ولا يخفى ما في هذا الإخراج من ميل عن جادة الإنصاف، لأن الأصل في تقليد الغير عند القرباني هو على الأقل إرادة العمل، وإرادة إقامته بالوجه الذي يوافق مذهب هذا الغير. ومن كانت له هذه الإرادة، نال حظاً من التسديد. ولو وجب إخراج كل من وصف عمله بشكل من أشكال التقليد، لشمل هذا الإخراج المنكرين أيضاً، ذلك لأنهم أصابوا من جانبهم نصيباً من التقليد لا يقل عن نصيب المقلدين كما سنوضح ذلك.

إذا ثبت أن المقلد الاتفاقي يأخذ بمقتضى العقل المسدد، ثبت معه أيضاً أن الدليل الذي يفتقر إليه ليس دليلاً نظرياً، لأن هذا الدليل، كما هو معلوم، مأخوذ من العقل المجرد، بينما المقلِّد هو، على الحقيقة، نزل مرتبة عقلية أعلى لا يفيد معها دليل مستمد من مرتبة أدنى، إلا أن يكون المقلِّد قد توقف عن العمل، أو تجرد كلياً عنه، وهذا ما لا يستقيم على مقتضى تعريف المقلد. فالدليل الذي يفتقده المقلد هو دليل متغلغل في العمل، ومحقِّقٌ الاشتغالَ على وجه من الكمال لم يحصل للمقلد.

وعلى هذا، فالمقلد الاتفاقي ولو حصَّل الدليل النظري، فلا يجديه شيئاً في الخروج عن وصف التقليد، لأنه محتاج إلى دليل عملي ينتسب إلى مرتبة تعلو على عمله؛ فقد مرّ أن الأدلة العملية أشرف من الأدلة النظرية، لأنها أقوم وأغنى، وما كان منها أبعد في الاشتغال، فهو أشرفها جميعاً. وهذه الأدلة بالذات هي التي صار القربانيون بفقدانها مقلدين.

وإذا ترك المقلد طلب الدليل العملي الأعلى على ما يأتي من الطاعات، حُرِم تحقيق التقرب من الله للأسباب الثلاثة الآتية:

أ ـ لأنه لا يأمن دخول الشبهات على أعماله، فمتى لم يستمسك بالحبل العملي الذي يصله بالدليل الأعلى، ويدوم على هذا الاستمساك، قد تَدِبُّ في عمله دواعي الخروج عن المنهج القويم في أدائها وهو لا يشعر، ولا سبيل له ألبتة إلى التنبُّه إلى هذا الانحراف الخفي الذي إذا طال عليه الأمد، اتخذ سبيل الضلال المفضي إلى الهلاك.

ب ـ لأنه لا يتبين العقبات التي تعترض الطاعات في طريق التقرب إلى الله، ذلك أن للأفعال آثاراً بالغة في شخصية المقلد، فتتوارد على نفسه أحوال، وتتعاقب على سلوكه مظاهر، فلا يعلم أي الأحوال والمظاهر أنفع له حتى يستزيد منها، ولا أيها أضر حتى يتركها؛ وليس أضر عليه من أن يحمله الاعتقاد في منفعة بعضها، مما هو خفي العقبات، على الزيادة منها طلباً لمزيد من التقرب، بل إن لكل عمل عقبات تخصه، ولكل أثر من آثاره عوارض تحفُّه، فإن لم يطلب فيها المتقرب الدليل الأعلى، فإنه يَتْلَف في تيه الضلالة.

ج ـ لأنه تفوته وسائل إصلاح هذه الأعمال، قد يقع المقلد في الشبهات، أو تعترضه عقبات، فيحتاج إلى إصلاح أعماله بتنقية الشبهات وتنحية العقبات، فلا يجد إلى ذلك سبيلاً: فما دام إصلاح هذه الأعمال متوقفاً على الإمساك بحبل التوجيه بينها وبين الدليل الأعلى، وما دام المقلد لا يطلب هذا الدليل، ولا يسعى إلى وصل أعماله به، فلا طريق له إلى تحصيل هذه التنقية ولا هذه التنحية الضروريتين لمواصلة التقرب.

2.2.2 ـ التقليد النظري:

هو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول.

بناء على هذا التعريف، يتضح أن طائفة ممن يُنْسَبُون إلى الاجتهاد ينالهم وصف التقليد. وهم أولئك الذين لا يقفون عند حد اشتراط إقامة العمل على الاستدلال، بل إنهم يذهبون في هذا الاستدلال مذاهب أهل العقل المجرد، فيشترطون الأخذ بطرقهم في التجريد والتركيب والترتيب، وهم في هذا غير محقين، وبيان ذلك من الوجوه التالية:

أ ـ لقد رأينا على التفصيل أن الطرق النظرية ليس لها من التوسع والثراء والإحاطة ما يُعْتَمد عليه، حتى نستغني بها عن الطرق العملية؛ ومتى نزلت الطرق النظرية من العلم منزلة لا توفي بالغرض المطلوب، لم يجب قبول دعوى هؤلاء ولا ترك ما يُؤْثَر من خلافها عن غيرهم ممن يأخذون بالطرق العملية.

ب ـ ألسنا نرى كيف أنهم استدلوا بالأدنى على الأعلى وبالفرع على الأصل! وفساد هذا الطريق واضح؛ فلقد رأينا أن العقل المسدد يتقوم بما يزيد عن مقومات العقل المجرد؛ فبالإضافة إلى العمل الذي يختص به، فإنه يستوعب مقومات النظر مع التغلب على حدوده، إن جزءاً أو كلاً، بفضل التوجيه الذي يمارسه العمل على هذه المقومات المجردة. وهؤلاء قد توسلوا بالعقل النظري إلى ما يُعْلَم بغيره، وطلبوا منه ما لا يُطيق تحصيله ولا يتسع لاستيعابه.

ج ـ مما لا يرقى إليه الشك أن الفقهاء الذين أقاموا العمل على شرط الدليل النظري، قد قلدوا في ذلك أهل الكلام؛ ولا نعلم طائفة أشد من هؤلاء في إيجاب هذا الشرط، ولا في توقيف صحة الإيمان على الوفاء به، ولا في التعرض للمخلين به بالتنقيص والتجهيل ونسبتهم إلى الضلال، يتساوى في ذلك المعتزلة والأشاعرة[31]. والأدلة على تأثر الفقهاء بهم غير قليلة، فهم لا يترددون في الاحتجاج بمواقفهم من ضرورة الاستدلال، كما يقتبسون أدلتهم في إبطال التقليد، ويتبعون طرقهم في الإشادة بالنظر[32]. ومعلوم أن المتكلمين، لما قيدوا أنفسهم بالعقل المجرد، فاتهم إدراك

---

(31) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع، ص .35، ص .41، ط .المثنى ببغداد.

(32) ابن حزم، الاحكام في أصول الأحكام، الجزء السادس، ص .1036 إلى 1135، ط .مكتبة عاطف، مصر؛ أبو الحسن البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه، الجزء الثاني، ص .941، تحقيق محمد حميد الله، المطبعة الكاثوليكية، بيروت؛ سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الرابع، ص .301، ط .دار الكتب العلمية، بيروت.

حقيقة العمل، وحقيقة الأدلة التي يحتاجها؛ وسلوك طريقهم من لدن الفقهاء ماكان إلا ليجر على هؤلاء التقهقر إلى ما دون منزلتهم في العلم، والتراجع عن حصيلتهم من المناهج السديدة؛ وكان الأولى بهم أن يطلبوا الدليل من مصدر ثابت التغلغل في العمل؛ أما العقل الكلامي، فلا يكاد يشعر بالعمل على الجملة، فضلاً عن التغلغل فيه على التفصيل.

وعند هؤلاء، فقهاء ومتكلمين، ليس الفرق بين التقليد والاتباع إلا تحصيل الدليل، فالاتباع هو العمل بما قام عليه البرهان، بينما التقليد هو العمل بما لم يقم عليه البرهان، كأنما الاتباع هو تقليد ببرهان والتقليد اتباع بدون برهان. ولسنا نرتضي هذا الرأي، لأن فيه تقليلاً من شأن «الاتباع» وبُعداً عن إدراك حقيقته. فالبرهان لا يفيد إلا إذا كان عملياً واختص بالدلالة على وجه في العمل لا يبلغه غيره، أما إذا كان نظرياً وحسب، فلا يفيد في إثبات العمل، فضلاً عن أن يفيد في التمييز بين التقليد والاتباع.

3.2.2 ـ التقليد العادي:

هو العمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملية لهذا القول على الحركات الظاهرة، سواء استند هذا العمل إلى دليل يصحح القول المعمول به أو لم يستند إلى دليل.

يظهر أن التقليد العادي يشترك مع التقليد الاتفاقي في كونه قد لا يحتاج إلى التدليل على القول المعمول به، ومع التقليد النظري في كونه قد يستند هو أيضاً إلى دليل يثبت هذا القول. وقد ذكرنا كيف أن تحصيل الدليل النظري لا يفيد في إخراج المقلد عن وصف التقليد إلى وصف الاجتهاد، بحيث يقع المقلد النظري فيما يقع فيه المقلد الاتفاقي من مساوىء آفة التقليد، إن لم يزد عليها.

وإذا كان المقلد الاتفاقي لا يتقي الشبهات، ولا يتبين العقبات، ولا يحصل وسائل إصلاح الطاعات، وكان المقلد النظري قد يضيف إلى هذه الآفات ما يلزم العقل المجرد من حدود لتوسله به، فإن المقلد العادي قد يجمع بين هذه الآفات وتلك الحدود مضيفاً إليها عيوباً أخرى سيأتي ذكرها.

ويختص المقلد العادي من دون هذين بكونه يقف في العمل عند الحركات

الظاهرة، ويتخذ هذا الوقوفُ صورتين اثنتين: صورة «التقليد الإجباري» وصورة «التقليد الآلي».

أما التقليد الإجباري، فمعناه أن يُحْمَل المقلد على العمل قسراً، أو يأتي بالعمل وهو كاره له أو متأفف منه، ذلك أن العمل يَثْقُل عليه، ويستعظم النهوض بأعبائه، ولو خُلِّيَ سبيلُه أو سقط باعث الترهيب، لكان لا محالة تاركاً لهذا العمل. وواضح أن هذا المقلد يهوي إلى أحط درَك التقليد.

وأما التقليد الآلي: فمعناه أن يقوم الإنسان بالطاعات وهو لا يشعر فيها لا بالثقل ولا بالخفة، كما لو صارت هذه الطاعات وصفاً آلياً لجوارحه الظاهرة، مثلها مثل أفعاله الخَلْقية العادية، فتصدر عنه صدور الحركات الآلية؛ فبيِّن أن هذا المقلد أُفرغت عنده الأعمال من كل المعاني والقيم التي تسمو بها، ومن كل ما يضفي عليها لباس الاشتغال بالله، إذ تزول عنها وظيفتها في إحياء الإيمان وتجديد حقائقه في قلبه.

وهكذا، يتضح أن التقليد العادي بصنفيه: الإجباري والآلي، أضر أصناف التقليد بالقربان، لأنه سبب في موت الإيمان في الصدور واستيلاء القسوة على القلوب، وفي انقطاعها عن التقرب إلى الحي القيوم. لكن التقليد الاتفاقي والتقليد النظري، وإن كانا أهون ضرراً منه، فإن الانتقال بين هذين الصنفين وصنف التقليد العادي، ليس يمتنع في سلوك القرباني. فقد يخرج المقلد العادي إلى وصف التقليد الاتفاقي إذا ما أخذ يجد للعمل خفة وميلاً بعد أن كان مكرهاً عليه أو نافراً منه، كما يخرج المقلد النظري إلى وصف التقليد العادي، إذا ما غلب عنده الاشتغال بالأدلة النظرية على الأعمال، وغطى عليه الآفاق المعرفية التي يفتحها الاشتغال، وقطع عنه المعاني اليقينية التي تمده بها. وليس أدل على هذا من موقف الذين قالوا بالتدليل على الطاعات وعلى رأسهم الأشاعرة، حيث إنهم تبينوا أخطار تحول النظر إلى التقليد العادي، فحاولوا تداركه بالتحذير من تقليد الميت من العلماء، وبالدعوة إلى استفتاء الأحياء منهم وتجديد هذا الاستفتاء كلما نزلت نازلة ولو كانت هي بعينها، وبالحث على العمل بالفتوى ولو تغيرت بالنسبة للنازلة الواحدة. وأُثِرت عن أحد كبار أئمتهم وهو الباقلاني قولة مشهورة وهي: «من قلد فلا يقلد إلا الحي، ولا يجوز تقليد الميت».

والحق أن تدارك القول بضرورة الدليل، بالقول بضرورة أخذ هذا الدليل عن

الحي خير شاهد على أن هؤلاء أحسوا من الاشتغال الحي فوائد ونتائج لم يجدوها في ميت الأعمال المنقولة. ومن هنا يظهر أن التمييز بين التقليد والاتباع ليس هو تحصيل الدليل مجرداً كما قيل، وإنما هو تحصيل الدليل المأخوذ عن الحي؛ ولا معنى لهذا الاقتران بين «التدليل» و «الحياة» إلا أن تكون ملاحظة عمل العالم الحي حاسمة في قبول الدليل، بل لولاها، لفقد الدليل صحته العقلية ومنفعته العملية. فشرط الاتباع إذن هو **الملاحظة الحية لعمل حي**. وهذا ما سيأتي بيانه في الباب الثالث.

● حاصل الكلام في التظاهر والتقليد، أن الممارسة الفقهية القربانية قد يختل تسديدها بسبب دخول هاتين الآفتين إليها، إذ ينتج عن دخول التظاهر، سواء كان تزلفاً أو تكلفاً أو تصرفاً، وعن دخول التقليد، سواء كان نظرياً أو اتفاقياً أو عادياً، تساهل في صدق الأعمال. ومتى وقع المتقرب في هذا الصنف من التساهل في أداء الفرائض، نزل إلى رتبة يُحرَم فيها من التوفيق الإلهي الذي تختص به درجة القربان.

الفصل الثالث

الممارسة السلفية والآفات العلمية للعقل المسدد

1 ـ الممارسة السلفية والاشتغال بالإصلاح

1.1 ـ الممارسة السلفية ومواجهة الطرق الصوفية:

إن الممارسة السلفية في دعوتها إلى الرجوع إلى النصوص الشرعية وإلى السلف الصالح، اتسمت إجمالاً بكونها حركة إصلاحية تدعو من أجل الخروج من الركود العلمي والتدهور السياسي والتسلط الاستعماري، إلى إحياء التراث ديناً وثقافة ووجداناً. ويتخذ هذا الإحياء الأوصاف التالية:

أ ـ العمل على استرجاع الصورة الأصلية للدين، بتطهير ممارسته من جميع ما علق بها من تلوينات محلية وتكييفات ظرفية خضع لها على مر القرون منذ البعثة.

ب ـ الإشادة بالقيم الأخلاقية المبثوثة في التراث وبالروحانية التي يشتمل عليها، جاعلة اجتماع هذا الجانب المعنوي بالجانب المادي ضرورياً في كل مشروع إحيائي.

ج ـ الاستمداد من التراث باتباع مناهج تبتغي الجمع بين خصائص المنهجية الإسلامية وبعض مزايا المنهجية الغربية.

د ـ إصلاح المؤسسات السياسية بالعودة إلى التمسك بمبادىء الحرية والعدل والشورى الإسلامية، وبالاستفادة من طرق الغرب في الممارسة السياسية.

تنفيذاً لمشروعها الإصلاحي واستجابة لمبدإ رئيسي من مبادئها، وهو تطهير

الممارسة الدينية، اتجهت الحركة السلفية إلى محاربة الطرق الصوفية، ومن خلالها التصوف، واتخذت هذه المحاربة مظاهر اختلفت باختلاف مراحل هذه الحركة، ومظاهر هذه المحاربة ثلاثة: «التبديع» و «التجميد» و «موالاة الاستعمار».

أ ـ التبديع مع السلفية الوهابية: لقد كانت هذه الحركة التي تأسست في القرن الثامن عشر بالحجاز على يد محمد بن عبد الوهاب، تعتبر رجال التصوف ممن ابتدعوا وخالفوا نهج السلف الصالح، فتجندت لمحاربتهم بكل ما أوتيت من وسائل القوة والعلم، فمنعت مجالسهم ومواسمهم، وهدمت زواياهم وأضرحتهم.

ب ـ تجميد الأمة مع السلفية النهضوية: كانت هذه الحركة التي نشأت في نهاية القرن التاسع عشر، على يد نخبة من رجال الفكر الإصلاحي في مصر كمحمد عبده ورشيد رضا وغيرهما، تُحَمِّل الطرق الصوفية مسؤولية كبرى فيما آلت إليه الأمة الإسلامية من التخلف والجمود، فقادت ضدها حملة شديدة بالقلم وبأساليب النسف والعنف.

ج ـ موالاة الاستعمار مع السلفية الوطنية: ظهرت هذه الحركة في مطلع هذا القرن بالمغرب على يد جماعة من الوطنيين. وإذا كانت هذه الحركة قد ورثت عن الوهابيين تبديع الطرق الصوفية، وعن النهضويين تحميلها تبعة التخلف، فإنها زادت عن الحركتين السالفتين بأن نسبت إلى هذه الطرق التعامل مع الاستعمار، ومعاكسة القوى التحررية في البوادي والمدن. وبذلك، تمثل السلفية الوطنية مرتبة قصوى في تصعيد المواجهة ضد التصوف الطرقي.

إذا كانت الطرق الصوفية هي الأطر المجتمعية التي كانت تنظم الممارسة الصوفية، وكانت السلفية الوطنية في مشروعها لتنقية الممارسة الدينية، قد أخذت بجميع وجوه التصدي لهذه الطرق، هذه الوجوه التي تتمثل في نسبة هذه الطرق إلى البدعة وإلى تجميد الأمة وإلى موالاة الاستعمار، فإن من حق الباحث الذي لم يشارك في أحداث التصادم بين ذينك الاتجاهين، ولم يخاصم فيها أحداً، ولم يتوجه فيها بمشاغل النهضة، أن يسائل هذه الأحداث، ويطلب فيها جادة النزاهة والإنصاف.

ليس من شك أن المرحلة التي كانت تمر بها أغلب الطرق أثناء ظهور السلفية الوطنية، هي مرحلة خاصة من تطور الممارسة الصوفية، نسميها بمرحلة «التَّبَرُّك».

تتميز هذه المرحلة بعدم وجود «الشيخ المربي»؛ وفي غيابه، لا يسع المتنسبين

إلى طريقته، والمتبركين بها إلا الوفاء بالشروط التالية:

أ ـ المحافظة على تطبيق التوجيهات التربوية التي تركها فيهم المربي.

ب ـ نقل هذه التوجيهات نقل الرواية والمقال لا نقل المعاينة والتجربة إلى غيرهم ممن رغب في الالتحاق بهم.

ج ـ عدم ادعاء الاستحقاق بأن يكون سلوكهم قدوة للغير في تحصيل التربية الروحية.

وفي هذه المرحلة بالذات، قد تتعرض الطريقة إلى مظاهر من التبدع تزداد حدة كلما طال الأمد بينها وبين الأستاذ المربي، لأنه هو وحده القادر على تقويم سلوك المريدين، ورعاية نهج السلف فيهم؛ فما أن يأخذ المريدون في التهاون في الوفاء بشروط التبرك المذكورة حتى تتطرق البدع إلى الطريقة، فقد يخلون بالتزامهم باتباع النصائح المتروكة فيهم، وقد يقعون في ادعاء «المعرفة»، وفي طلب اقتداء الغير بهم[33].

وإذا أخذت معالم التبدع تتسرب إلى الطريقة في مرحلتها التبركية، فإنها تتحول عن أهدافها التربوية والتثقيفية، وينتابها ما ينتاب المؤسسات غير الدينية، فيغلب عند أصحابها طلب الدنيا على طلب الآخرة وقصد الرئاسة على الخلق، على إخلاص العبادة للحق.

ولا أضر بالمريد من أن تنحرف به الطريق إلى متاهة حب الرئاسة وطلب السياسة، فما يجره هذان على المريد من فتور في الشعور الديني وانتكاس في السير لا يجره عليه غيرهما من حظوظ النفس، ذلك أنه يدخل إلى الطريقة الصوفية ما لم يكن من همومها ومبادئها التربوية والأخلاقية، وهذا منتهى تغريبها عن أصولها.

---

(33) يقول أبو محمد صالح في كتابه: **المنهاج الواضح**: «نظرت بعين البصيرة في معظم بلاد المغرب وقد أفل منها طريق التصوف أفول المغرب، وكانت بها طائفة شيخنا أعظم الطوائف في المتابعة سنة وشرعاً، وأزكاها وأفضلها توكلاً وزهداً وورعاً. ثم انقرض من هذه الطائفة سلفها وكثر من بقي من خلفها بالمخالفة تخلفها [...] وتحققت أن سوق هذا الطريق قد بار وأنصاره قد ولت الأدبار، فظهر من الفتن التي ابتدعت في مواسم الخير ومواضع العبادة والبدع التي أحدثت بالجهل من أهل الشر ومدعي الإرادة، وكلهم قد توسموا بزي الفقر ولكنهم حجبوا عنه في الحقيقة بالغشاوة والوقر»، ص .9.

ولا نستغرب، إذ ذاك، أن تجد الحركة السلفية في الممارسة الطرقية التبركية وجوهاً من الانحراف تبرر بها التصدي للطرق الصوفية ومحاربتها قصد القضاء عليها.

وأياً ما كان مآل المواجهة بين الجانبين، فلا يسع المتأمل في هذه المواجهة إلا أن يقف عند الحقائق النظرية والمنهجية والتاريخية التالية:

2.1 ـ النظر في أسباب المواجهة بين السلفية والصوفية:

1.2.1 ـ حقائق نظرية:

كادت أن تصبح أوصاف التبدع وتجميد الأمة وموالاة الاستعمار مسلمات لكثير من الكتابات المعاصرة تبني عليها تصوراتها وأحكامها عن دور التصوف وعن علاقاته بمؤسسات المجتمع وفئاته المختلفة، لكن التأمل في طبائع الحركات الدينية والفكرية بما فيها التصوف والسلفية، يكشف عن وجود قوانين عامة ينضبط بها سير هذه الحركات، نخص بالذكر ثلاثة منها تناسب الآفات المنسوبة إلى الطرق الصوفية:

أ ـ **قانون التحول** الذي يفسر ظاهرة التبدع، ومقتضاه هو:

* ما من عقيدة أو مذهب إلا وهو معرَّض مع عامل التطور الزماني وعامل الاختلاف البيئي وعامل التكوين الشخصي لأن تحدث فيه التغيرات، وتطرأ عليه تلونات تبتعد به قليلاً أو كثيراً عن أصوله ومنابعه.

فليس غريباً بموجب هذا القانون أن تتعرض الطريقة لمثل هذه التغيرات، وقد تكون تغيرات حسنة، وقد تكون سيئة، وقد تدوم أو تزول، وما ساء منها ووجبت إزالته اختص باسم «البدعة». ولا تختلف الحركة السلفية نفسها في ذلك عن الطريقة الصوفية، فقد تحدث بها هي الأخرى بدع تنأى بها عما سنّه لها مؤسسوها.

ب ـ **قانون الدور** الذي يفسر ظاهرة التجميد، ومقتضاه هو:

* ما من عقيدة أو مذهب إلا وله عمر يمر فيه بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين أو متناوبتين تختص إحداهما بالاجتهاد والتجديد، والأخرى بالجمود والتقليد.

وليس بدعا بموجب هذا القانون أن تمر الطريقة بفترة من عمرها تتحول فيها مبادئها من دورها الإيجابي والبناء إلى دور سلبي تنعكس آثاره على تكوين الأفراد، كأن يتحول مثلاً التوكل إلى تواكل والزهد إلى تكاسل والتسليم إلى استسلام

وهكذا... ولن نستغرب أن تتردى السلفية هي الأخرى إلى مرحلة تنقطع عنها أسباب تعبئة الفئات الاجتماعية، وتقوم بها أسباب تمنع تحقيق المزيد من الإصلاح.

ج ـ **قانون التغلب الذي يفسر دعوى موالاة الاستعمار، ومقتضاه هو:**

* ما من عقيدة أو مذهب إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على الخصم بأن ينسب إليه أشنع نقص يمكن أن يُوَجَّه إليه في ظروف المواجهة.

فلا عجب، بموجب هذا القانون أن يُعْزَى للطرقية التعامل مع الاستعمار، لأن هذا التعامل أكبر إدانة تضمن القضاء على الخصم، لما يشكله الوجود الاستعماري من ضرر ما بعده ضرر بمصالح البلاد. وحال الحركة السلفية لا يخرج عن هذا القانون. فأكبر قدح في إمكان الخصم اليوم أن يلجأ إليه لينتقص من دورها، هو أن ينسب إليها خدمة مصالح القوى الرجعية كما نسبت هي للطرقية خدمة المصالح الاستعمارية.

وهكذا، يتبين أن ما أُخِذ على الطرقية من لدن السلفية يدخل على الحقيقة في إطار قوانين عامة تتحكم في الصيرورة الطبيعية لكل حركة أياً كانت. ولما فات السلفيين المحدثين إدراك هذه القوانين، وإدراك جريانها على كل حركة بما فيها السلفية، انساقوا إلى إطلاق أحكامهم من غير تقييد ولا تخصيص ولا تعيين، وخرجوا بالإدانة الشاملة لرجال التصوف أجمعين، مخالفين بذلك سنّة التمييز بين «المتبدعين» و «المُتَسَلِّفِين» من الصوفية، هذه السنّة التي جرى عليها كبار أئمة السلفية من أمثال الطرطوشي والشاطبي وابن تيمية وابن قيم الجوزية[34].

2.2.1 ـ حقائق منهجية:

أ ـ إن وصف الطرق الصوفية بالتبدع وتجميد الأمة وموالاة الاستعمار هو وليد مشاركة الواصفين الفعلية في الأحداث. ومعلوم أن مثل هذه المشاركة قد تذهب بصاحبها مذهباً يحيد به عن الموضوعية والنزاهة. هاتان الصفتان اللتان تشترطان مبدئياً الابتعاد والتجرد قدر الإمكان عن الدخول في الأحداث المراد وصفها.

ب ـ إن الوصف بالتبدع والتجميد وموالاة الاستعمار ليس صادراً عن مشاركين

(34) يقول الشاطبي في المصدر السابق: «ان الصوفية الذين نسبت إليهم الطريقة مجمعون على تعظيم الشريعة مقيمون على متابعة السنة غير مخلين بشيء من آدابها، أبعد الناس عن البدع وأهلها»، الجزء الأول، ص. 98.

في هذه الأحداث وحسب، بل مشاركين يعدون خصوماً صرحاء؛ ومن يك طرفاً مخاصماً، فإنه يصيب ما يصيبه المشارك من نقصان في الموضوعية والنزاهة، ويزيد عليه درجات بحكم كونه خصماً صريحاً، فلا يأمن أن يقع في تقويم متحيز لما حدث.

ج ـ إن أحداث هذه المرحلة وجهتها أكبر هواجس الانبعاث وأقوى هموم الإصلاح؛ ومن كانت هذه هواجسه وهمومه من أبطال هذه الأحداث، فقد يميل إلى تعيين بنيات اجتماعية تقليدية يُحمِّلها أكبر نصيب من المسؤولية في انتكاس المجتمع.

3.2.1 ـ حقائق تاريخية:

من الصعب إنكار الحقيقتين التاريخيتين التاليتين:

ـ **أولاهما:** أن الطرقية كانت عند ظهور السلفية الوطنية بمثابة تنظيم تقليدي يؤطر ويوجه مختلف فئات المجتمع.

ـ **ثانيتهما:** أن الحزبية صيغة جديدة وعصرية في التنظيم تحتاج إلى ثقة جماهير تعودت التنظيم الطرقي كما تحتاج إلى تعاطفها وانخراطها.

وإذا تأملنا في موقف السلفية الوطنية، التي أخذت بالحزبية، من الطرقية، مستندين في ذلك إلى الحقيقتين التاريخيتين السالفتين، تبين لنا أن حقيقة النزاع بينهما تكمن في تواجه بنيتين تنظيميتين مختلفتين، إحداهما تقليدية تسعى إلى الحفاظ على وجودها العتيق المهدد، والأخرى مُحْدَثة تسعى إلى فرض وجودها الناشىء الطموح.

ولإثبات هذه الدعوى، نسوق الوقائع التالية:

أ ـ إن السلفية الوطنية استعارت بعض وسائل الطرقية نفسها في التعبئة والتأطير، كالقراءة الجماعية وتنظيم المواسم وتوزيع الخلايا بحسب أسماء الزوايا.

ب ـ إنها انتزعت الجماهير من الطرقية سواء بالتحاق أتباعها الأصليين بصفوف الحركة الوطنية، أو بانضمام عناصر من الشباب إليها كان من الممكن أن تستقطبها الطرق.

ج ـ إن حملتها ضد الطرقية اشتدت ضراوتها لمّا سعى الطرقيون، شعوراً منهم بخطر التحدي الجديد الذي يواجههم، إلى تشكيل كتلة موحدة لصيانة وجودهم واستعادة نشاطهم.

د ـ إنها على العكس خففت من حدة هجومها على الطرقية لمّا استكملت هياكل تنظيمها وأسباب انتظامها في أحزاب استطاعت فرض وجودها وتولي قيادة الكفاح الوطني.

هـ ـ إن من علماء السلفيين من تراجعوا كلياً عن معاداتهم للطرقية، معترفين بدورها الديني والاجتماعي عندما تبينوا العواقب السيئة لتقهقر الممارسة الصوفية وانهيار التنظيم الطرقي[35].

وليس يخفى أن من سمات المنطق الذي يحكم تواجه البنيات التنظيمية المختلفة، أن ينساق أطراف التواجه إلى الشطط في الأحكام، والتطرف في المواقف بسبب ما يتولد من الأحقاد وما يتهدد من المصالح.

لكن، لو قدرنا أن الطرق الصوفية كانت في مرحلتها «التعرفية»، وليست في مرحلتها «التبركية» التي شهدت المواجهة السلفية، هل كانت ستنجو من التعرض لهذه المواجهة العنيفة، أو على الأقل، هل كان دخولها في المواجهة سيبقى بعيداً عن مظاهر الحدة والعنف؟

إن مرحلة «التعرف» للطريقة الصوفية تمتاز بوجود أستاذ مرب على قيد الحياة من أوصافه:

أ ـ أن تحيا بأفعاله وأقواله معاني الكتاب المنزل والسنّة المطهرة، ولا تحيا هذه المعاني إلا إذا تجسدت سلوكياً فيه، ومَثُلَت للملاحظة بالجوارح.

ب ـ أن يكون قد لاحظ مباشرة سلوك أستاذ أخذ بدوره عن غيره بنفس الطريق.

ج ـ أن يصير سلوكه مستحقاً لأن يكون موضع اتباع من لدن الغير.

د ـ أن ينتصب لممارسة التربية الدينية بتصحيحها وتزكيتها.

هـ ـ أن يتنقل في البلاد، حواضر وبوادي، ويستقر بالمناطق التي تحتاج إلى هذه التربية بسبب ظهور البدع أو فتور الشعور الديني.

---

(35) يقول المختار السوسي في كتابه: معتقل الصحراء: «إلى متى نهدم الطرقيين والعلماء بحجة أنهم يتعسفون ثم لا يبرز منا من يسد ذلك المسد [. . .] إلى متى ونحن نلوك السلفية أقوالاً فارغة تحوم حول تنطعات ومهاجمات ثم لا نرى أثراً للسلفية الحق»، الجزء الأول، ص. 187.

و ـ أن يجتهد في تقريب الممارسة الدينية وتكييفها بحسب الظروف الموضوعية التي تحيط بدعوته. فقد يعمل مثلاً على تلقين العقائد والحدود باللغة التي يفهمها مريدوه، ويحرص على أن يحفظ المريدون القرآن والحديث وعلى أن يقوموا بالأذكار والأوراد خير قيام.

وإن كل من نظر بتجرد في هذه الأوصاف لا يسعه إلا التسليم بأنها تلتزم كل الالتزام بالسير على وفق منهج السلف الصالح، وبأن كل طريقة يكون على رأسها أستاذ بهذه الأوصاف، لا يمكن أن تنسب إلى البدعة ولا إلى التجميد ولا إلى أي تخاذل، وهذا بالذات حال الطرق التي تولت إحياء الإيمان في قلوب الناس، وإنهاض هممهم للعلم وللعمل به، وللتعبئة للجهاد ورد المظالم، وحسم النزاعات، وإغاثة المنكوبين، وإطعام الجائعين، فضلاً عن بثها لأشرف الأخلاق الإسلامية وأسمى المعاني الروحية بين الناس.

لكن الذي تمنعه من التجرد أسباب لا حول له معها، لا يمكنه إلا أن يبقى على حاله في الإنكار على الطرق الصوفية وفي تعميم أحكامه عليها جميعاً. وعندنا أن الحركة السلفية بشهادة السلفيين أنفسهم[36] دخلها سببان حاسمان من هذه الأسباب يجعلان مواجهة الطرق، ولو في مرحلتها التعرفية، باقية ما بقيا، وهذان السببان هما: «تغليب الجانب النظري» و «تغليب الجانب السياسي» في الممارسة الدينية، نسميهما بالآفتين العلميتين اللتين تطرقتا إلى الحركة السلفية: «آفة التجريد» و «آفة التسييس»، ونحن الآن نبسط الكلام فيهما.

2 ـ الآفات العلمية للممارسة السلفية

لقد تطلعت السلفية إلى «تنقية» الممارسة الدينية باعتبار أن هذه «التنقية» هي السبيل الأمثل إلى إخراج المجتمع الإسلامي من حالة التبدع والتخلف والاستعمار، وخاضت لأجل ذلك ألواناً من النضال، واستخدمت شتى الوسائل لبلوغ غايتها في

(36) يقول علال الفاسي في محاضرته: «الحركة السلفية في المغرب»: «لكن الجانب السياسي طغى على المدرسة السلفية في مصر والعالم العربي بينما طغى الجانب الاجتماعي والعقل على هذه المدرسة في بلاد الهند، أما المغرب فقد تأثر بكلتا المدرستين وأصبحت تتجاذبه عوامل الجهتين». ص. 8-9، حديث المغرب في المشرق، المطبعة العالمية، القاهرة 1956.

هذه «التنقية». ولكن «التنقية» ما كادت تؤتي ثمارها الأولى، حتى خرجت بالممارسة الدينية إلى تبدع آخر غير التبدع الذي تولت تغييره في الطرق الصوفية، وإنما تبدع قد يكون أسوأ أثراً وأحوج إلى التغيير، تبدع قائم في طغيان الممارسة السياسية والممارسة النظرية على الممارسة العملية، أو باصطلاحنا «القربانية»، فيها.

وحتى نتبين حقيقة هذا التبدع، يحسن بنا أن نحدد طبيعة هذه الممارسات كما أخذت بها الحركة السلفية في مشروعها الإصلاحي:

أ ـ الممارسة القربانية: تخليص الدين مما لحقه من بدع بدلّته عن أصله، وذلك بالعودة العملية إلى كتاب الله وسنّة رسوله عليه السلام، هذه العودة التي تشترط سلوك طريق التقرب إلى الله بواسطة العقل المسدد.

ب ـ الممارسة السياسية: تخليص المجتمع من آثار التخلف وعوامل التبعية للقوى الاستعمارية، وذلك بتحقيق التعبئة الشاملة لمختلف الطاقات، وإدخال الإصلاحات الضرورية على كافة المستويات المجتمعية.

ج ـ الممارسة النظرية: تخليص العقل مما علق به من الخرافات والأباطيل ودخل عليه من الجمود الفكري، وذلك باستعمال كل أساليب التنوير الممكنة، من تجديد طرق التعليم وتكثيف أساليب التوعية والتثقيف.

ولقد كان من توجهات الحركة السلفية في بدايتها الحفاظ على التوازن بين هذه الممارسات الثلاث: «القربانية» و «السياسية» و «النظرية»، بوصف هذا التوازن خاصية مميزة للدين الإسلامي، ولأن من شأنه أن يضفي على هذه الحركة لباس الخصوصية والتفرد بالنسبة للحركات الانبعاثية الأخرى.

وليس يُشْكِل على أحد بعد الذي ذكرناه أن يدرك أن المحافظة على هذا التوازن لا يمكن أن تتأتى إلا بالوفاء على الأقل، بالشرطين التاليين:

أ ـ أن تكون الممارسة السياسية مبنية على الممارسة القربانية. ونقصد بذلك أن يكون العمل السياسي جارياً على مقتضى القواعد الأخلاقية، وملتزماً الأخذ بالقيم الروحية التي يمده بها الاشتغال الشرعي، هذه القواعد والقيم التي تفتح «الداخل في السياسة» على آفاق إفادة الغير بقدر الاستفادة منه مع الاستقامة والاستمرار عليها لخير الصالح العام.

ب ـ أن تكون الممارسة النظرية غير منفكة عن الممارسة القربانية، ونقصد بذلك أن يكون «الناظر» قد تخطى عوائق العقل النظري، وانفتح بفضل العمل الشرعي على إمكانات عقلية جديدة باعثة على مزيد من العمل والتقرب إلى الله.

وسوف يستبين لنا فيما نأتي على ذكره الآن أن هذين الشرطين وقع الإخلال بهما في الممارسة السلفية، حيث تأدت إلى ترجيح الجانب النظري والسياسي على الجانب القرباني، إن لم تكن قد تأدت إلى الأخذ بهما من دونه في تقدير بعض الأوضاع وفي توجيه بعض مشاريعها الإصلاحية.

1.2 ـ آفة التجريد:

التجريد هو إفراد الفعل العقلي النظري بالقدرة على التأمل في النصوص، على اعتبار أن قيمة هذه النصوص تنحصر في التصورات والأفكار التي تُنال بهذا التأمل، وأن العمل بهذه التصورات يكفي لربط الصلة بأصحاب هذه النصوص، وللعمل بها على طريقتهم ولإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات القائمة.

نستفيد من هذا التعريف أموراً ثلاثة أساسية:

أ ـ ان الفعل العقلي **التجريدي** أولى من غيره بتناول النصوص، بمعنى أنه أقدر السلوكات العقلية على تحليل مضامين هذه النصوص، واستخراج مختلف المعاني التي تنطوي عليها هذه المضامين ثم ترتيب هذه المعاني بعضها على بعض، فاستنباط معان أخرى من هذه المعاني الأصلية المرتبة.

ب ـ ان الفعل العقلي **التجريدي** يؤسس النظر المستقل عن العمل، وهذه حقيقة مسلّم بها أشبعنا الكلام فيها في الباب الأول. وما يهمنا هنا من هذه الحقيقة هو ارتباطها بالنصوص؛ فمن «ينظر» في النصوص يتوسل بكل العمليات التي يمكّنه منها العقل المجرد، حتى يأتي على استيعاب الأفكار والتصورات التي تتضمنها هذه النصوص.

ج ـ ان الفعل العقلي التجريدي يؤسس أيضاً النظر في العمل، بمعنى أن بمقدوره البت بصدد ملاءمة العمل لما جاء في النصوص، ولما أراد بها واضعوها، وبصدد مناسبة هذا العمل لحل المشاكل المترتبة عن الأوضاع المتردية والظروف المستجدة.

ونحن الآن نذكر كيف أن السلفية رَكِبَت هذه المقتضيات الثلاثة للتجريد وكيف حملتها هذه المقتضيات على اتخاذ طريق أضر بها.

نعلم أن السلفية نادت، لمواجهة التبدع والتخلف والتخاذل، بالرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية، وتعلقت بهذا الرجوع بوصفه أصل أصولها، حتى اشتقت اسمها من اسمه. وهذا ما يجعلها أقرب إلى أن تكون منهجاً أو مسلكاً من أن تكون مذهباً بالمعنى الاصطلاحي الذي هو «الاشتمال على جملة من الحقائق المتماسكة والمتكاملة فيما بينها والتي تدعي تفسير وقائع معينة»؛ ذلك أنه لم يصلنا عن السلفيين أنهم صاغوا أفكارهم في أنساق منظمة وتامة على طريقة أصحاب المذاهب، وإنما اقتصروا على التعبير عن ضرورة التمسك بالنصوص الأصلية تعبيراً يختلف في صياغته وتفاصيله وأشكاله بحسب سياق المواجهة الذي وردت فيه دعوتهم.

وإذا سلّمنا بالصفة المنهجية للسلفية، صح لنا أن نقول إنها طريقة أو أسلوب يدعو إلى استنطاق النصوص الأصلية لمعالجة الأوضاع المتردية للمجتمع، وجاز لنا أن نشتق لفظة «التَّسَلُّف» للدلالة على هذه الصفة.

لكن الملاحظ أن السلفية صرفت همتها إلى تصور منهج التسلف على مقتضى مبادىء التعقل التجريدي للنصوص، واقعة في ذلك تحت تأثير النموذج العقلاني النظري الأوروبي الذي لم تُفْلِت من الانبهار به، واعتباره الأصل في كل مظاهر التقدم والتطور الحضاري الغربي. وزاد في التعلق بهذا النموذج عند السلفية الوطنية، ظروف التصدي للطرقية التبركية بوصفها مصدر اللاعقلانية السائدة في المجتمع.

واتخذ هذا التصور التجريدي لمنهج التسلف صورتين، نسمي أولاهما «التسلف النظري» ونسمي الصورة الثانية منهما «التسلف النقدي».

1.1.2 ـ التسلف النظري:

هو التسلف الذي يعتقد صاحبه أن كل نظر قائم بشروط العقلانية المجردة، هو وسيلة كافية للاقتدار على استخراج مضامين النصوص الأصلية، مع بناء هذا الاعتقاد في كفاية النظر المجرد على افتراضين اثنين هما:

أ ـ أنه بالإمكان إدراك المقاصد الحقيقية للنصوص بهذه الوسيلة النظرية متى التزمنا القواعد اللغوية وأعراف العرب في التخاطب واستعنا بأقوال وأخبار السلف.

ب ـ أن كل من تعقل النصوص بهذه الأدوات استحق أن يوصف بصفة المنتهج لطريق السلف أو باصطلاحنا بصفة «المتسلِّف».

لا يمكن التسليم بهذه الدعوى لما تنطوي عليه من وجوه الفساد. ولبيان هذه الوجوه، يكفي أن نورد الاعتراضات التالية على الافتراضين اللذين تقوم عليهما هذه الدعوى.

فنعترض على الافتراض الأول بأن السلفي الداعي إلى الرجوع للنصوص الأصلية يرى أنه بالإمكان أن تتم قراءة النص بدون تأويل ولا أدنى تصرف من لدن القارىء، في حين أن هذه الدعوى تخالف طبيعة الخطاب اللغوي، لأن من ينظر في النص اللغوي إنما ينظر وهو حامل دائماً لمقومات ذاتية ومقامية ولمكاسب تجريبية ومعرفية متراكمة عبر الأجيال تسبق هذا القارىء إلى النص، وتتدخل في قراءته؛ فينبغي إذن أن نسلِّم أن لا وصول إلى النصوص الأصلية على الوجه الذي أنشأها به أصحابها ولا على الوجه الذي أدركها به المعاصرون لهم، أي السلف الصالح، إلا عبر طبقات من التجربة وشبكات من المعرفة متأخرة عن عصر هذه النصوص.

ونعترض على الافتراض الثاني من الوجهين الآتيين:

أ ـ ان التصور النظري للتسلف ينبني على القول بأن قراءة النص الأصلي كافية للعمل به وبالتالي لانتهاج طريق السلف. ومن الواضح أن النظر لا يحمل على العمل إلا بأسباب خارجة عن مقتضى النظر، أو يكون العمل قد صار وصفاً ثابتاً للناظر: فما نظر في شيء إلا وعمل به، ومرجع هذه الحالة هي الأخرى ليس إلى النظر ألبتة.

ب ـ ان هذا الافتراض لا يقدِّر حق التقدير أهمية ملازمة العمل للنظر في استنطاق النص. فمن يستنطق النص والعملُ وصف ثابت له، يدرك منه ما لا يدركه الذي يستنطقه والعملُ ليس وصفاً ثابتاً له، سواء عمل أثناء استنطاق النص أو لم يعمل.

2.1.2 ـ التسلف النقدي:

هو التسلف الذي يعتقد صاحبه أن كل نظر عقلي مبني على تحليل معارفنا وتجاربنا المكتسبة ومقرون بالعمل هو وسيلة كافية للتمكن من استنباط معاني النصوص الأصلية مع بناء هذا الاعتقاد على افتراضين هما:

أ ـ أنه بالإمكان الحصول على معيار للتمييز بين ما هو في معارفنا وتجاربنا موافق وما هو مخالف للنصوص الإسلامية الأصلية.

ب ـ أنه بالإمكان وضع قانون يرتب الاقتران بين النظر والعمل عند المتسلف.

لا نسلِّم للمتسلف هذه الدعوى النقدية وإن تفوقت على الدعوى النظرية السابقة، لأنها لا تسْلَم هي الأخرى من الفساد. فلنذكر اعتراضاتنا على الافتراضين اللذين تنبني عليهما هذه الدعوى الثانية:

أ ـ فنعترض على الافتراض الأول بأن المتسلف يستفيد معياره في التمييز بين الموافق من تجاربنا ومعارفنا للنصوص الأصلية وبين المخالف لها، من هذه النصوص ذاتها، لكن هذه الدعوى تفترض أنه حصَّل من قبل القدرة على فهم هذه النصوص من غير احتجاج إلى هذا المعيار، فيكون المطلوب منه هو البرهان على هذا الفهم الذي حصّله قبل استخراج المعيار والذي افترض أنه يزوده بالمعيار المنشود، فهو إذن لم يحصّل هذا الفهم بواسطة هذا المعيار، وإلا يكون قد صادر على المطلوب، فإن حصله بغير هذا المعيار طُلب منه البرهان عليه، فلزم أن يقع في المصادرة على المطلوب مرة ثانية، وإن حصله بدون أي معيار، فهذا اعتساف غير مقبول.

ولما فات المتسلف النقدي الحصول على معيار للتفريق بين المقبول والمردود من معارفنا وتجاربنا المتراكمة، لزم أن يقع في التشنيع على من لا ينبغي تشنيعه وفي التبديع لمن لا ينبغي تبديعه.

ب ـ ونعترض على الافتراض الثاني للمتسلف النقدي، وهو أنه يستمد قانونه في ترتيب الاقتران بين العمل والنظر من سيرة السلف الصالح؛ فهو في ادعائه هذا بين شيئين، إما أنه أخرج هذا القانون بطريق النظر، وإما أنه أخذه بطريق العمل؛ فإن كان الأول، فقد وقع في المصادرة على المطلوب، لأنه يفترض إدراك مضمون السيرة وهو ما ينبغي البرهان عليه بطريق هذا القانون. وإن كان الثاني، فقد نسب إلى نفسه ثبوت وصف العمل له كثبوت وصف العقل له، وهذه رتبة لا يدعيها أحد من السلفيين الإصلاحيين.

يتضح مما ذكرناه أن السلفية أخذت بطريقين في الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية: طريق «التسلف النظري» الذي سلكته بالخصوص السلفية الوهابية، وطريق «التسلف النقدي» الذي انتهجته السلفية النهضوية والسلفية الوطنية، وقد نحت في هذين الطريقين منحى العقلانية المجردة وإن تفاوت الطريقان في وجوه الأخذ بهذا

المنحى: ففي التسلف النظري، وقع تطبيق مقولات العقل المجرد من غير التفات إلى العمل، أما في التسلف النقدي، فقد وقع تطبيق هذه المقولات المجردة مع مراقبة العمل الشرعي بواسطتها. والتسلف النقدي، وإن بدا أوعى من «النظري» من حيث تبصره بضرورة نقد المعارف والتجارب المكتسبة واشتراطه مصاحبة العمل للنظر، فإنه لا يقل عنه تعلقاً بشروط العقلانية المجردة، ذلك أنه إذا كان التسلف النظري يَدْخُل في هذه العقلانية وهو لا يبالي بشروطها ولا حدودها ولا آثارها، فإن «النقدي»، على العكس منه، يبدي معرفة بهذه الشروط، حيث إنه يطلب تحديد معايير لفهم النصوص التراثية وقوانين لضبط الممارسة المعرفية والتجريبية الحالية، غير أنه يسلك في هذا الطلب طريقاً لا يختلف عن مسلك «النظري» حيث يَبقى فيه على العمل بالمقولات العقلية المجردة، وربما يكون أكثر تغلغلاً فيه من «النظري» لو وضعنا في الاعتبار كونه يطلب مراقبة الاشتغال الشرعي بواسطة هذه المقولات المجردة، وافترضنا أن في اندفاع المتسلف النظري إلى العمل بما جرّده عقله من النصوص، ميلاً إلى اعتبار النظر المجرد مستقلاً عن العمل، وواقفاً عند حدود التأمل في النصوص.

وليس هذا التعلق بالعقلانية المجردة المشعور به والمرتب في التسلف النقدي، وغير المشعور به والعفوي في التسلف النظري إلا أثراً من آثار نفوذ العقلانية الغربية ذات الأصل الديكارتي؛ وقد اشتدت الدعوة إليها في السلفية بشقيها «النظري» و «النقدي»، وما زالت تزيد في الاشتداد، مع أن هذه العقلانية أخذت في مراجعة أصولها وإعادة رسم حدودها في موطنها الغربي نفسه؛ وبدلاً من أن تتدارك السلفية ما فاتها، فتعاود النظر في مشروعها العقلاني، آثرت أن تبقى على هذا التشبث والتوسل بما أخذ الغرب في مجاوزته وإن كان هو الذي صنعه. ولكن أليس يقال: «ما صنعه الغرب بالعقلانية نحن أولى به أولاً وآخراً»! والذي فات القائل أن يذكره هو أن ما صنعته هذه العقلانية ليس خيراً كله.

2.2 ـ آفة التسييس:

التسييس هو إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير، على اعتبار أن قيمة الفرد تنحصر في الفوائد والآثار السياسية التي يتركها أو يتلقاها في نطاق اجتماعي تتشابك فيه الاختيارات المذهبية والمصالح السلطوية والتنازعات على مراكز القوة.

بناء على هذا التعريف، يتبين أن التسييس يختلف عن التوعية السياسية. فالمقصود بـ «التوعية السياسية» هو تبصير الفرد وفق طريقة مستوفية لمقتضيات المنهج العلمي بالأسباب والكيفيات التي يتحدد بها وضعه ضمن بنية نظامية معينة وتحسيسه بالوجوه والآثار السلطوية لكل تصرف يأتي به في اتجاه موافق أو مخالف لمقومات البنية النظامية التي ينتمي إليها.

فالفارق بين التسييس والتوعية السياسية فارق جوهري ولا غبار عليه، إذ أن الأول منهما يمنع من دخول أي عامل غير العمل السياسي في تحديد الفرد، وفي تحقيق ما يلزم المجتمع من الإصلاح والتغيير، بينما الثاني لا يمنع من دخول عوامل غير سياسية تساهم مع العامل السياسي في تعيين وضعية الفرد وإحداث التحولات اللازمة للمجتمع.

وهذا ما يجعل التسييس آفة تضر بالحركة، إصلاحية كانت أو ثورية، ذلك أنه يجرها من حيث لا تشعر إلى ألوان من التصارع والتغالب والتحاقد والتكايد، الأمر الذي ينحرف بها عن المجرى الإنساني الذي ربما كانت تخطط في البداية للسير فيه. وقد وضعنا مصطلح «التأنيس» للدلالة بالذات على هذه المقومات الإنسانية التي تسقطها نزعة التسييس من اعتبارها والتي تتمسك بها الاتجاهات ذات البعد الإنساني الصريح كالديانات السماوية.

بناء على ما تقدم من كلامنا في ضرورة إقامة الممارسة السياسية على الممارسة القربانية، نحصي من وجوه إخلال التسييس بتلك العوامل التأنيسية ثلاثة وهي: «ترك الأخذ بالمعاني الروحية» و «ترك العمل بالقواعد الأخلاقية» و «ترك الاستقامة».

1.2.2 ـ ترك الأخذ بالمعاني الروحية:

لقد جرى استعمال مصطلح «السياسة» للدلالة على «تدبير الأمور الدنيوية للمدينة أو المجتمع»، ثم اختص بعد ذلك بالدلالة على معنى «تدبير الشؤون الرئاسية للمدينة أو للمجتمع»، والمقصود بـ «الرئاسية» كل ما له تعلق بممارسة السلطة على أي مستوى من مستويات المدينة أو المجتمع، إلا أن هذا اللفظ اتخذ مع التسييس مدلولاً أخص وهو «تدبير الشؤون الرئاسية للمجتمع مع اعتبارها كل شيء ومحيطة بكل شيء ولا شيء فوقها».

ولما كانت هذه الشؤون الرئاسية والسلطوية من جهة مكاسب مادية صرفاً، وربما أكثر المكاسب تغلغلاً في الماديات، وكانت هذه المكاسب من جهة ثانية مبلغ علم المتسَيِّس ومنتهى مطمعه، أدركنا أن يترك المتسيس الالتجاء إلى أي معنى يخرج عن المادة، ويرفع همة الإنسان إلى تجاوز حاله كالمعنى الروحي، وأنْ يستنكف عن طلب هذا المعنى من مصدر وصفه العلو والتعالي.

ولا يفيد المتسيس أن يدعي بأنه يأخذ هو أيضاً بمعان سامية تقوم مقام المعاني الروحية عند غيره، محتجاً بكونه يحظى بفِكْرِيَّة (أي إيديولوجيا) تغييرية هي تعبير عن كل المثل العليا والقيم المعنوية والتوجهات المثلى التي يدين بها. فهذه الحجة مردودة، لأن المعاني الروحية المقومة للتأنيس تنكشف للإنسان بفضل التغلغل في الاشتغال القرباني، ولا يُطّلَع عليها بغير طريق هذا التغلغل. أما المعاني التي يتعلق بها المتسيس ولو ظهرت بمظهر الرفعة والتسامي، إن هي إلا حصيلة دوام الاحتكاك مع الوجود المادي، إن لم تكن هي هذا الوجود نفسه وقد أُنزِل منزلة المثل العليا.

وليس مرد هذا الترك للمعاني الروحية إلا الإرادة الصريحة لمخاصمة الدين، فكل الفكريات التسييسية تعد الدين عائقاً، بل أشد العوائق التي ينبغي التعجيل بقهرها، حتى يتمهد السبيل للإصلاح والتغيير؛ وليس أكثر تمثيلاً لهذه الفكريات من القوى اليسارية في الغرب التي كانت تزامن نشاط الحركة السلفية، والتي كانت تقف بالمرصاد لكل من أظهر تعاطفاً مع الدين، فتنعته بالتعصب الديني والتزمت العقدي؛ والويل كل الويل لمن أقدم على إبداء الاشتغال القرباني!

ولا نستغرب إذ ذاك أن يضطر كل من ساقته المصلحة إلى التعاون مع هذه القوى التسييسية إلى أن يتستر أو يتنكر لاختياره الديني حتى يدفع عنه هذه النعوت المحرجة. ولم تجد السلفية بداً، بوصفها حركة سياسية تحتاج إلى الدعم والمساندة، من أن تتعامل هي الأخرى مع هذه القوى المخاصمة للدين، فكان أن ارتبطت معها بعلاقات بقصد كسب تعاطفها مع القضايا التي تناضل من أجلها، إلا أن ثمن هذا الارتباط كان أن همشت العنصر الديني والروحي في مطالبها وبرامجها وسلوكها النضالي، طلباً لقاعدة نضالية مشتركة تضمن التناصر السياسي فيما بينهما.

2.2.2 ـ ترك العمل بالقواعد الأخلاقية:

من المعلوم أن الأخلاق هي جملة من المبادىء والقواعد التي يقع بها التمييز

بين الخير والشر في الأفعال وتقويم سلوك الإنسان بتوجيهه إلى فعل الخير وترك الشر.

وإذا كانت الديانات السماوية تنبني على ركن ثابت هو «العمل بالأخلاق»، فإن الممارسات المجانبة للدين هي الأخرى تدعي بأنها تقوم على أخلاق محددة ومدروسة تتحرى في وضعها أن تكون نافعة تمام النفع للفرد وللمجتمع. والحق أن هذه الأخلاق لو أدت إلى فوائد ظاهرة ونتائج مغرية، فلا يمكن أن نعتبر بها، لأن الأخلاق التي لا تكون مشدودة إلى معان روحية ربانية وموصولة بمصدر علوي يمدها على الدوام، لا يُؤْمَن أن تَنْعَطِف بالفساد حيث يُظَنُّ أنها آتية بالسداد. ثم إن التسييس هو مظهر من المظاهر التي تلازم هذه الممارسات غير الدينية، فلا يسعها إلا أن تزداد به تعرضاً لهذا الانعطاف بالشر، لأن التسييس هو فقدان التأنيس، ولا تأنيس بغير أخلاق مستمدة من الاشتغال بالشرع.

ومن الممارسات الأخلاقية غير الدينية، تلك التي تعلقت بمبادىء الثورة الفرنسية. فعلى الرغم مما تظهر به هذه المبادىء من جلال القدر وشرف المقصد، وعلى الرغم من إقبال الأنظمة الرئاسية عليها، واعتناق الأجهزة القيادية لها، فإنها تظل في أساليب تَكَوُّنِها وأشكال تصورها، وطرق العمل بها، منطبعة بآثار الجلاء عن العمل الشرعي وموسومة بنتائج الحرمان من المعاني الروحية المنبعثة منه التي تمنحها التسديد وتحفظها من الانعطاف بالضرر.

ومن هذه الممارسات غير الدينية أيضاً التجربة الإصلاحية التركية، فقد ولّت ظهرها للاشتغال القرباني، واستبدلت بأخلاقه السديدة أخلاقاً على مقتضى المعايير الغربية وتوجهاتها التسييسية.

وقد اتخذت السلفية النهضوية بالشرق من مبادىء الثورة الفرنسية ومنجزات التجربة الإصلاحية التركية نموذجين ينبغي الاقتداء بهما أو على الأقل الاستفادة من مكاسبهما في الدعوة والتخطيط للنهوض بالأمة الإسلامية العربية، فكان أن انتقلت إليها الروح التسييسية اللاأخلاقية المبثوثة فيهما، واستولت على تصورها لأبعاد الإصلاح والتغيير، وكان لا بد من أن تتسرب آثار هذه الروح إلى أختها بالمغرب: السلفية الوطنية، وهي على ما هي عليه مما نعلمه من وثيق الصلات وعميق التأثر بهذه الحركة النهضوية، فيؤدي هذا التسرب الخفي إلى أن تطغى تدريجياً المقولات

السياسية في مشاريعها النضالية على المقولات الدينية لتنتهي بالانفصال عنها، وتستبد بعد حين برسم الآفاق المستقبلية للحركة.

3.2.2 ـ ترك الاستقامة:

الاستقامة في العرف هي حالة كون الشيء طالباً لطريق الوسط بين حدين هما الإفراط والتفريط باعتبار الوسط هو سبيل الظفر بالسداد للأسباب الثلاثة الآتية:

أ ـ اجتناب التطرف: فطالب طريق الوسط لا يبالغ حتى يُنْسَب إلى الإيغال، ولا يُقَصِّر حتى ينسب إلى الإهمال.

ب ـ الحفظ من التوقف: كل «موغل» واقع في الملل من كثرة الجهد، وكل «مهمل» واقع في الفتور من قلته، والملل والفتور ينتهيان بالتدريج إلى الدخول في الركود.

ج ـ تحصيل اليقظة: لا يطلب طريق الوسط إلا من حصَّل الوعي بأخطار التطرف إن إيغالاً أو إهمالاً، وبأضرار التوقف إن فتوراً أو إملالاً، واتجه بكليته إلى حفظ النفس من هذه الأخطار وتلك الأضرار.

فأين التسييس من هذه الأوصاف؟ لقد اختارت هذه النزعة الأخذ بطريق الإفراط، إذ قامت على تصور يجزىء مفهوم المجتمع، ويسقط كل الأجزاء إلا واحداً وَقَفَتْ عليه جميعَ أسباب التغيير في الأجزاء الأخرى؛ لذا، لزمها أن تستنفر أقصى الوسائل المشروعة منها وغير المشروعة، حتى تدحض المنازعة، ويقع التسليم لها بظهور الحق على يدها من دون الغير. ولما لم يكن العنصر السياسي مستقلاً بتحديد المجتمع، وإنما شرطه أن يتقيد في ذلك بالعنصر التأنيسي، فإننا ندرك مدى التعبئة التي ينبغي لهذه النزعة أن تجيء بها، كما ندرك مدى التكلف والتعنف اللذين ستنطبع بهما هذه التعبئة، ولكن كل هذا لن يجدي عليها شيئاً كثيراً، لأن الحركات التأنيسية لا تلبث أن تغالبها، فتأخذ في الظهور عليها، وتأخذ هي في التقهقر والخمول.

يترتب على هذا، أن التسييس لا يستوفي الشرطين الأساسيين لليقظة المذكورين وهما «اجتناب التطرف» و «الحفظ من التوقف»، على عكس ما يدعيه من كونه أرسخ قدماً من غيره في الوفاء بشروط اليقظة، حتى إنه صرف، بنوع من التكلف، لفظ «السياسي» من معنى التدبير إلى معنى اليقظة، فصار عند أهل هذه النزعة مرادفاً للفظ

«اليَقِظ»، وهذا واضح التلبيس، لأن اليقظة لا تكون إلا بالتفطن لكل الأسباب النافعة والتحفظ من كل الأسباب الضارة. ومعلوم أنه ليس أقدر على تحصيل الحفظ والتيقظ من الأسباب الأخلاقية والمعنوية والروحية المُدْرَكة بطريق الاشتغال الشرعي.

ولما كانت الحركة السلفية قد تسربت إليها آثار هذا التسييس من ارتباطها بأختها في المشرق وارتباطها بمحاربة الاستعمار ومن قياس المؤسسات الدينية بهذا المعيار، فإنها دخلت في مخاصمة الطرق الصوفية من جهة مظهرها التبركي، كما دخلت في مجانبتها من جهة مظهرها التعرفي، فتجلّت هذه المخاصمة في أن نَعَتَتْ هذه الطرق بأبشع الأوصاف، ونسبت إليها أهلك التهم، كما تجلت هذه المجانبة في السكوت عن أدوارها التاريخية ومختلف الوظائف المادية والمعنوية التي اشتهرت بها. وحيث إن السلفية لم تفلت من المغالاة في موقف المخاصمة ومن التقصير في موقف المجانبة، فقد قَصُرَت عن القيام بشرط اليقظة وخرجت عن جادة الاستقامة، الأمر الذي عرّضها إلى انعطاف قيمها عليها بالسوء.

● حاصل الكلام في آفتي التجريد والتسييس، أن السلفية تبدعت بإخلالها بمبدإ التوازن بين العوامل الدينية والنظرية والسياسية، وذلك بدخول نزعتي التجريد والتسييس إليها، وقد نتج عن دخول التجريد إليها فتور في الوجهات العملية لممارستها الدينية تجلى في حمل مبدإ الرجوع إلى السلف على معنى التأمل في النصوص بالعقل المجرد، سواء اقترن هذا التأمل بالعمل أو لم يقترن، كما نتج عن دخول التسييس إليها فتور في التوجهات الغيبية للممارسة الدينية تجلى في تهميش العنصر الروحي والأخلاقي، وفي ترك الاستقامة بالوقوع في التطرف والسير إلى التوقف.

وهكذا تكون السلفية قد تقهقرت عن مرتبتها الحقيقية مرتين، تقهقرت مع التجريد وتقهقرت مع التسييس. فالمرتبة التي تستحقها هي مرتبة العقل المسدد، لكنها بسبب هاتين الآفتين، نزلت إلى مرتبة العقل المجرد، وتجلى هذا النزول في أن مارست مضامين «فِكْرِيَّتِهَا» بوسائل دون هذه المضامين، فانعكست هذه الوسائل على تلك المضامين بالدونية هي الأخرى، فأوردتها أفكاراً ونظريات لا قِبَل لمبادئها الأصلية بها، فسرى الوهن شيئاً فشيئاً إلى اتجاهاتها الغيبية والعملية، هذه الاتجاهات

التي هي وحدها القادرة على رفعها إلى مرتبة العقل المسدد المبني على الاشتغال الشرعي، وعلى مدها بآفاق في التعامل مع الأشياء والتفاعل مع الأحياء لا يعلمها العقل المجرد، هذه الآفاق التي تُجنِّبها حدود هذا العقل أو على الأقل تخفف من آثار هذه الحدود عليها. لكن أليس من آثر الأضعف على الأقوى، واستبدل الأدنى بالذي هو خير متقهقراً إلا أن تتداركه اليقظة!

فلا عجب إذن أن يأخذ التجريد والتسييس في التزايد داخل الحركة السلفية، ويأخذ دبيبهما في التنامي، حتى يصلا بهذه الحركة إلى ما تصل إليه كل حركة تستغني بالعقل المجرد، ألا وهو الانقلاب في القيم أو الانعطاف بالفساد، فتعرف السلفية مآلاً تنقلب فيه قيمها الغيبية والعملية، متولدة عنها حركات «علمانية» في المشرق والمغرب[37]، حركات تخاصم الدين أو على الأقل تجانبه. وهل يُعقل أن تخرج عقيدة تدعو إلى الإصلاح الديني إلى عقيدة تخاصم الدين أو تجانبه كالعلمانية لو لم تكن السياسة والعقل اللذان أُخِذ بهما ليسا هما السياسة والعقل المطلوبين أو على الأقل، أصابهما ما خرج بهما عن المطلوب! فالتسييس ليس هو التوعية السياسية المشروعة في الممارسة الإسلامية، ولا التجريد هو التعقيل المسنون في هذه الممارسة. فلا السياسة بغير أخلاق مقبولة في شرع الله ولو أفادت في توسيع السلطان، ولا التجريد بغير «تشغيل» مقبول في هذا الشرع ولو جاء بتسخير الأكوان.

وليس أضر على السلفية من هذه «الذرية العلمانية» التي، بدل أن يسارع السلفيون إلى التبرؤ منها ومراجعة توجهاتهم الإصلاحية والعودة بها إلى أصولها الغيبية والعملية أي القربانية، حَسِب بعضهم أن هذا التحول العلماني ميزة تستحق أن تتخذ وسيلة للرد على خصومهم من عاقِّ ذريتهم ولدفع التهمتين الأشد ضرراً بهم: تهمة «التراثية» وتهمة «الرجعية» التي تنبهت هذه الذرية إلى وقعهما في النفوس وإلى نفعهما في تحقيق الغلبة، كما تنبهوا هم من قبل إلى نجاعة تهمتي «تجميد الأمة» و «موالاة

(37) يقول علال الفاسي في نفس المصدر: «إن الحركة التي أعقبت السلفية في العالم العربي كانت والحق يقال لا يكية متأثرة إلى أبعد حدود التأثر بأفكار الثورة الفرنسية وما إليها وأعظم منها الحركة التي وقعت في تركيا»، ص. 23. ويقول عبد الكريم غلاب في كتاب: **تاريخ الحركة الوطنية**: «مهدت [الحركة السلفية] حتى للثورة الفكرية العلمانية كما ظهرت في مصر وبلاد الشام ومهدت للفكرة القومية ومهدت للثورة الأدبية العربية عموماً لأنها زعزعت الفكر عن الاستمرارية التي كان يسير عليها في مختلف الاتجاهات» ص. 59، الشركة المغربية للطبع، الدار البيضاء، 1976.

الاستعمار» في جانب الطرق الصوفية، إذ نسب العلمانيون «التراثية» و «الرجعية» لكل من تخلف عنهم في مسايرة منطق التسييس والتجريد الذي نفذ إلى الحركة السلفية كأنما المراد بذلك القدح في عقلانيتهم، لأنهم لم يأخذوا بتمام «العقل الجديد» الذي سرى في هذه الحركة. وجاء دفع هاتين التهمتين بالاحتجاج بأن السلفية تمهد للعلمانية، وبالتالي لا يمكن أن يكون أصحابها تراثيين ولا رجعيين، وإنما فيهم من «الثورية» و «التقدمية» بالقدر الذي ينسبه العلمانيون لأنفسهم.

وهذا واضح البطلان، لأن منطوق هذا الرَّدّ يحمل على المفهوم التالي، وهو أن الجمع بين الصفات الإيجابية للعلمانية والصفات الإيجابية للتراث الإسلامي ممكن في صلب الممارسة السلفية. والحق أن هذا الجمع غير معقول ولا ممكن، ذلك لأن إيجابيات العلمانية مأخوذة من الممارسة العقلانية المجردة، بينما إيجابيات التراث هي مأخوذة من الممارسة العقلانية المسددة، وشتان بين معقول مقطوع عن العمل الشرعي، ومعقول موصول به ولو جاءا من حيث الظاهر على نفس الوصف، فأحدهما يخلو من التزكية الغيبية ومتروك لهوى التجريد العقلي يعبث به ضمن حدوده، أما الآخر، فهو حائز على الرضى الغيبي ومحفوظ من عبث التجريد ما بقي على القربان. وعلى هذا، فلا شيء عند العلمانيين يستحق أن يتباهى المتسلف بوجوده عنده أو بنسبته إليه إلا أن يكون قد أخلّ من حيث لا يشعر بشرط القربان.

والواقع أنه ما كان ليحفظ السلفية من هذه التوجهات التسييسية والتجريدية التي ألقت بالعلمانية إلا أن تشد عضدها بالتنظيمات والهيئات التي ترسخ تاريخها في الاشتغال الشرعي، بدل أن تسارع إلى قطع الصلة بها وتنعطف عليها بأقوى مواجهة وأعنف محاربة، ألا وهي الطرق الصوفية! فلو أنها لم تُعْطِ لمآخذها على هذه الطرق مضموناً تسييسياً صريحاً تعبىء به الجمهور لتخريبها، وصدرت في نهيها عن بدع التبركيين عن شعور ديني محض استجابة لواجب تغيير المنكر في أي مستوى كان، سواء كان ذلك على مستوى الطرق أو على مستوى غيرها من القطاعات الاجتماعية الأخرى، لكانت السلفية قد استفادت من هذا التعامل الإيجابي مع الصوفية رسوخاً ينفعها في تثبيت الجانب التأنيسي والجانب العملي في توجهاتها، ومناعةً تحميها من التجريد والتسييس العلمانيين مع احتفاظها بالتوعية السياسية المحمودة وبالنظر العقلي المسدد بالعمل الشرعي اللذين كانت تطلبهما.

خلاصة: آفاق تكميل العقل المسدد

نلخص كلامنا في هذا الباب حتى نمهد للباب الذي يليه؛ فلقد تناولنا هنا الآفات الطارئة على العقل المسدد بوصفه جملة من الأفعال الاعتقادية التدليلية العملية التي يقوم بها المتقرب في ابتغاء فضل معين.

وحددنا على التفصيل قسمين رئيسيين من هذه الآفات التي تدخل على الممارسة القربانية.

يشتمل القسم الأول منها على آفتين خُلُقيتين، وهما الآفتان اللتان تتطرقان إلى الممارسة الفقهية بوصفها الممارسة العقدية والعملية كما حدد ورتب الفقهاء قوانينها:

أ ـ **آفة التظاهر** التي ترجع إلى التفاوت بين العمل والمقاصد والتي تتخذ أشكالاً ثلاثة متفاوتة فيما بينها، وهي: «التزلف» الذي هو التقرب للغير بالمألوف من الأعمال، و «التكلف» الذي هو التقرب له بالزائد على المألوف من الأعمال، و «التصرف» الذي هو التقرب إلى النفس بالمألوف من الأعمال بالتعلق بهذه الأعمال وتحقير أعمال الغير.

ب ـ **آفة التقليد** التي هي العمل بقول الغير دون دليل عملي، والتي تتخذ أشكالاً ثلاثة متفاوتة فيما بينها: «التقليد النظري» الذي يتوسل في العمل بالدليل النظري، و «التقليد الاتفاقي» الذي لا يتوسل فيه بالدليل، و «التقليد العادي» الذي يقتصر على نقل الحركات الظاهرة من الأعمال وهو صنفان: الصنف «الإجباري» الذي ينشأ عن الإكراه على العمل، والصنف «الآلي» الذي ينشأ عن تطبع الجوارح بالحركات الظاهرة.

وكلتا الآفتين «التظاهر» و «التقليد» حدّت من آفاق الممارسة الفقهية إن لم تخرج بها عن مبادئها ومقاصدها.

ويشتمل القسم الثاني على آفتين علميتين، وهما الآفتان اللتان تَعْرِضان للممارسة السلفية بوصفها الممارسة السياسية والعقلانية التي تميزت بمواجهة الممارسة الصوفية الطرقية:

أ ـ آفة التجريد التي هي قصر التأمل في النصوص على العقل المجرد وحده والتي تتجلى في وجهين للممارسة السلفية: وجه «التسلف النظري» الذي يقول بإمكان الإدراك العقلي المجرد للدلالات الحقيقية للنصوص الأصلية وإمكان الانتفاع العملي بها بمجرد هذا الإدراك، ووجه «التسلف النقدي» الذي يقول بإمكان التحليل العقلي المجرد للمعارف والتجارب وإمكان ضبط اقتران النظر بالعمل.

ب ـ آفة التسييس التي ليست هي التوعية السياسية وإنما هي تعليق الإصلاح بالجانب السياسي وحده وصرف الجانب التأنيسي بأشكاله الثلاثة: «المعاني الروحية» و «القواعد الأخلاقية» و «الاستقامة» بأوصافها الثلاثة: «اجتناب التطرف» و «الخلو عن التوقف» و «دوام اليقظة».

وكلتا الآفتين «التجريد» و «التسييس» حدّت من آفاق الممارسة السلفية إن لم تخرج بها عن مبادئها وأهدافها.

إذا صح أن العقل المسدد، على علو منزلته على العقل المجرد وعلى قدرته في قهر حدود هذا العقل، يعرض له هو الآخر، ما يشبه هذه الحدود وهي «الآفات»، فهل يصح القول بأن «العقل» من حيث هو فعل من أفعال القلب ذو طبيعة ناقصة وأن هذا النقص مبثوث فيه بالخلقة؟ أم هل يصح على العكس من ذلك، القول بأن العقل المسدد، على عروض الآفات له، يبقى أنفع وأكمل وسيلة في يد الإنسان لتحصيل المعرفة وتوصيلها؟

إذا كان قد تبين لنا في الباب الأول أن مقولة «عجز العقل الإنساني» ومقولة «أفضلية العقل المجرد» لا يمكن قبولهما باعتبار ما كان من سعي الممارسة الشرعية الإسلامية في تجاوز حدود العقل المجرد، فهل نقبل مقولة «نقص العقل الإنساني» ومقولة «أفضلية العقل المسدد»؟

لا أحد ينكر أن الممارسة الشرعية الإسلامية اجتهدت في الخروج من آفات العقل المسدد، ويمكن ذكر وجوه ثلاثة من هذا الاجتهاد:

أ ـ أن هذه الممارسة فرضت مزيداً من الضوابط على العمل، حتى يستوفي تمام شروط الصحة: فقد طالبت أن تُحَصَّل العقيدة ويُؤْتَى العمل بالوجه الذي يمنع عنهما الآفتين الخلقيتين: «التظاهر» و «التقليد»، فاشترطت فيهما من جهة أن لا يُقْصَد بهما إلا الطاعة، وأن لا تُبْتَغَى بهما إلا الاستقامة، مما يفتح طريق الخروج من آفة التظاهر.

واشترطت من جهة ثانية أن لا يُقبَل من العمل إلا ما ثبت بالدليل وحصل منه اليقين، مما يُدخِل إلى طريق التوقي من آفة التقليد.

كما أنها طالبت بأن يَنْظُر العقل وتَجْرِي السياسة بالوجه الذي يحفظهما من الآفتين العلميتين: «التسييس» و «التجريد». فقد اشترطت في العقل أن لا ينفصل نظره عن العمل وعن الاستفادة من ثمراته والاهتداء بقيمه، مما يفتح باب الخروج من آفة «التجريد»، واشترطت في السياسة أن لا يقصد بها إلا إقامة العدل والحق، وليس الحفاظ على النفوذ وعلى دوام التسلط، مما يفضي إلى سبيل التخلص من مضار «التسييس».

ب ـ أن هذه الممارسة الإسلامية التزمت بمبدإ التكامل، فقد ذكرنا في الباب الأول أن مقتضى هذا المبدإ مزدوج: تكامُل خَلْقي يقوم في ترابط الجانب المادي والروحي، وترابط الجانب النظري والعملي، وترابط الجانب العقلي والوجداني؛ وتكامل خُلُقي: يقوم في إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات الكمال في أفعاله، هذا الكمال الذي يكون بتنمية الجانب المعنوي. وقد تركت لنا الممارسة الإسلامية نماذج شتى من التطلع إلى تمام الأعمال والتباري والتفاني في الاشتغال طلباً لسلوك أفضل واستقامة أكمل.

ج ـ لقد أخذت الممارسة الإسلامية بمبدإ آخر، مرتبط بالمقتضى الثاني لمبدإ التكامل، وهو أن العمل ليس مرتبة واحدة، حتى يكون المرء بين شيئين: إما مجرد الفعل وإما مجرد الترك، وإنما هو مراتب متعددة ومتفاوتة: فقد يأتي المرءُ العملَ على المقتضى المطلوب، ولكن بوجه يختلف عن الوجه الذي يأتي غيره هذا العمل على مقتضاه، هكذا يتفاضل العاملون بتفاضل مراتب العمل التي ينزلونها. ولما كان طالب الكمال، لا بد له من سلوك عدد من هذه المراتب العملية المتفاوتة، فإن التفاضل بين العاملين يكون تفاضلاً في استحقاقهم للكمال: فمن كانت له أعلى مرتبة في العمل، كانت له أعلى مرتبة في الكمال.

وهكذا، يتبين أن واقع الممارسة الإسلامية في أخذه بضوابط التمام ومبدإ التفاضل ومبدإ التكامل، يدل على أن الدعوة كانت قائمة من أجل تخليص هذه الممارسة من الشبهات التي تطرأ عليها سواء على المستوى العقدي والعملي أو على المستوى العقلي والسياسي. فلا يمكن إذن أن يصح الادعاءان المتعارضان السابقان

«نقص العقل الإنساني» و «كمال العقل المسدد».

أما دعوى «نقص العقل» التي تزعم بأن وصف النقص مغروز بالفطرة في طبيعة العقل الإنساني، فمردودة كما رُدَّت دعوى عجز العقل من قبل، لأن مبدأ التكامل المعمول به يرفع همة الإنسان إلى النهوض بكل الوسائل التي من شأنها أن تتمم ما ظهر من أحوال النقص في سلوكه.

وأما دعوى «أفضلية العقل المسدد» التي تقول بأن الممارسة المبنية على العمل بالأحكام، كما رتبها الفقهاء، وعلى جعل النظر تابعاً لهذا العمل، استنفدت أقصى ما يطيقه الإنسان وبلغت النهاية في الكمال، فهي الأخرى مردودة، كما رُدَّت من قبل دعوى أفضلية العقل المجرد[38]؛ فالقائلون بهذه الدعوى، إن أرادوا بقولهم كمال الشرع كما جُمِع في الكتاب والسنة، فهذا أمر جلي يُدْرَك ببداهة العقل، ومن ينكر ذلك فلا كلام معه في هذا الموضع؛ أما إن أرادوا به كمال الممارسة وفق الشرع، فهذا غلط وتخليط، غلط لأن هناك نسياناً لبداهة الفرق بين القول والعمل به: فقد جاء الشرع بكمال في القول، لكن المكلف قابله بنقص في العمل به؛ وتخليط لأن هناك ما يمكن أن نسميه بإنزال الشيء على غير أمثاله، فالممارسة تُقاس وتُقارَن بالممارسات الأخرى حتى تدرك وجوه التفاوت بينها، وكذلك الشرع يقاس ويقارن بشرع غيره حتى تستبين درجة أفضليته، ولا سبيل لمقايسة ولا لمقارنة الممارسة بالشرع إلا أن يكون على سبيل معرفة مدى وفائها بأحكامه وشروطه.

ومتى سلمنا بالمبادىء الثلاثة: «مبدأ التمايز بين القول والفعل» و «مبدأ التكامل» و «مبدأ التفاضل»، أدركنا أن تكون الممارسة على وفق قوانين الشرع، مراتب متعددة متفاضلة ومتكاملة، كما أدركنا أن العقل المسدد، الذي اختص بأن يدل على خروج العقل عن استقلاله ودخوله في الاشتغال بالشرع، لا يفيد بالضرورة اشتماله على مراتب متفاضلة ومتكاملة؛ فكل من دخل في العمل يساوي غيره من العاملين من جهة الدخول المشروط في العقل المسدد، وإن كان يفضل غيره من غير العاملين؛ ذلك أن شرط العقل المسدد هو مجرد دخول العقل في الاشتغال الشرعي، فالدخول في

---

(38) تأمل حديث جبريل المشهور الذي يجعل العقيدة مراتب ثلاثة: مرتبتا الإسلام والإيمان اللتان تنزلان في نموذجنا النظري منزلة الدخول في الاشتغال، ثم مرتبة الإحسان الذي هو: «أن تعبد الله كأنك تراه»، هذه المرتبة هي منزلة أعلى من منزلة الدخول في العمل كما سيأتي بيانها؛ رواه البخاري ومسلم وأبو داوود والترمذي والنسائي.

الممارسة ليس إذن هو النزول بمراتبها. وبهذا الصدد، نذكر الملاحظات الثلاث الآتية:

أ ـ إن العقل المسدد، وإن أفاد في تخطي حدود العقل المجرد، وذلك بتحصيله عقلانية أقوى وأوسع من عقلانية هذا، لملازمته للعمل الشرعي، فإنه مع ذلك، لا يستنفد كل الإمكانات والاستعدادات العقلانية التي تبقى في مقدور الإنسان، بسبب المراتب المتفاضلة والمتكاملة التي يحتملها الاشتغال الشرعي، ذلك أن كل مرتبة تأتي بأسباب في العقلانية تخفي على سابقتها تزيد المشتغل وسعاً في الإدراك، وتحملاً لمزيد من المعرفة، فضلاً عن انعكاس هذه الأسباب العقلية الجديدة على غيرها من الأسباب العقلية الخاصة بكل مرتبة دونها، فتلونها بألوان صفاتها بأن تزيد أوصافها توسعاً وتحملاً.

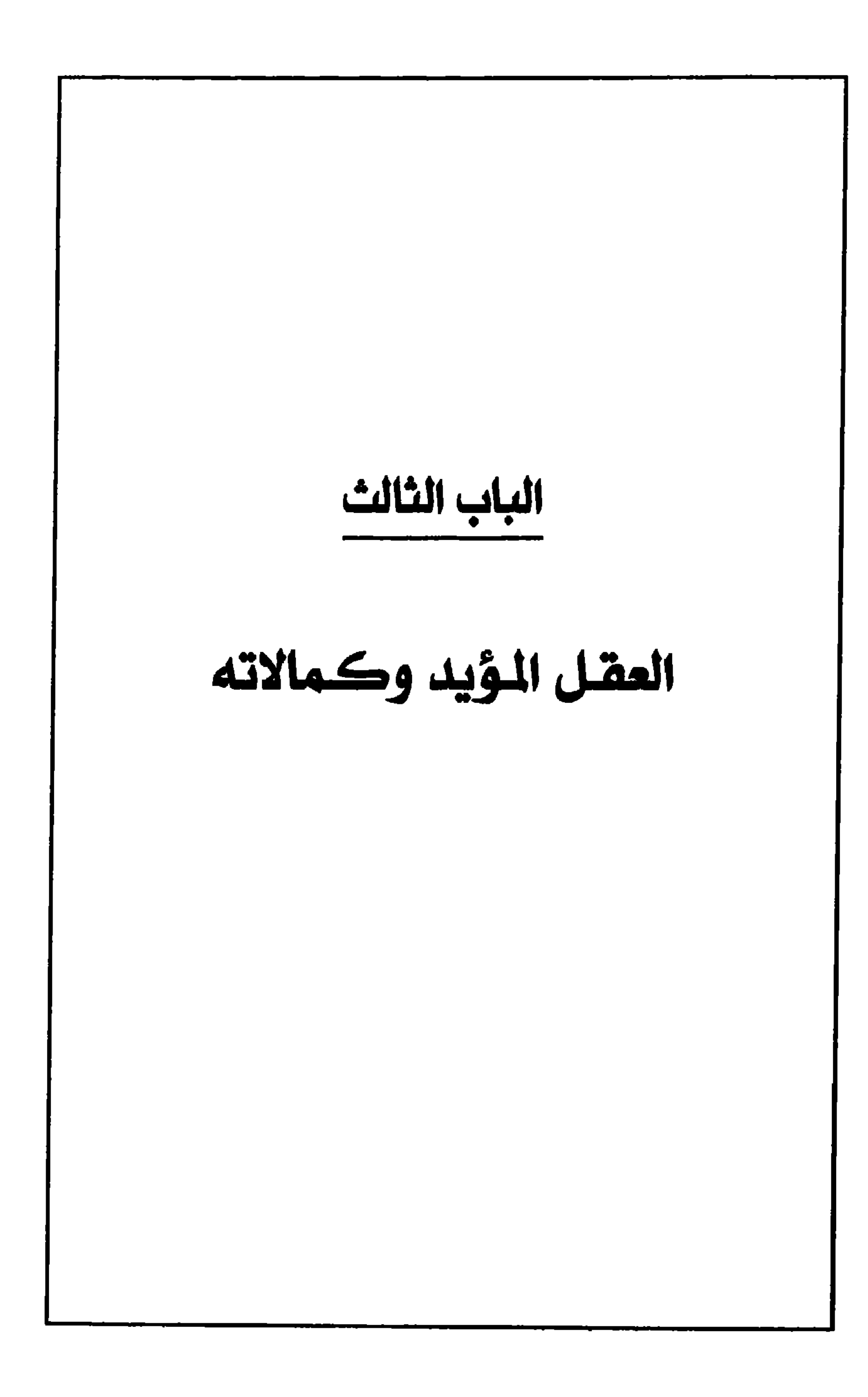
ب ـ إن المزيد من العقلانية الذي يناله الإنسان في النزول بالمراتب بعد الدخول فيها، هو عقلانية يُورِّثُها الاشتغال الشرعي كما وَرَّث عقلانية التسديد: فلا تَقدُّم في العقلانية إلا بواسطة الزيادات في هذا الاشتغال، ولا سبيل إلى الترقي من عقلانية التسديد إلى عقلانية تخرج عن الاشتغال الشرعي. وكل من طمع في ذلك، فإنما يكون قد سعى بيديه إلى التردي، لأن مصيره أن يتقهقر إلى مرتبة العقل المجرد التي هي كما سبق بيانه دون مرتبة العقل المسدد. وعلى هذا، فمن يجد من نفسه الحاجة إلى مزيد من العقلانية، فإن كان في مرتبة العقل المجرد، فلا مناص له من الخروج إلى العقل المسدد بالعمل الشرعي أو يقع في الدور والتسلسل وتراكب الفساد بعضه على بعض؛ وإن كان في مرتبة العقل المسدد، فلا محيد له من الخروج إلى عقل يختص بمزيد من العمل، ولا عمل يعطيه حاجته أفضل من العمل الشرعي؛ ولو أبى ذلك وخرج إلى عمل غيره لهوى إلى حيث كانت بدايته المحدودة، ألا وهي العقل المجرد الذي، وإن عَمِل خارج الشرع، فعمله لا يتخطى به التجريد إلى التسديد!

ج ـ إذا كان التكميل للعقل المسدد لا يتم إلا عن طريق الزيادة، بل الزيادات في العمل الشرعي والنزول في مراتبه والاختلاف في هذا النزول، فمعنى هذا أن لهذا التنقل في المراتب، فوائد لا نحصلها من مجرد الدخول في العمل، إذ كلما نزل المتقرب مرتبة زادت فوائده عما استفاده في المرتبة التي قبلها؛ وهكذا، تتزايد الفوائد بتزايد التدرج، فلو فرضنا أن الدخول في العمل ينفع في حفظ الإنسان من الانحراف عن المطلوب، فإن النزول في المراتب ينفع في السير والتقدم والوصول إلى المطلوب.

وفائدة فوائد هذه الرحلة في مدارج العمل هو إقدار المتقرب على تحصيل التجربة الحية بالمعاني الروحية وإقامة باقي عمله على هذه التجربة الفياضة؛ فبها تأخذ آفاق العقل المسدد في التوسع المتزايد، وتستعد للتحمل المتنامي، فضلاً عن أخذها في تطهير العقل المسدد من آفاته: فمن يعمل وهو نازل في التجربة لا يمكن أن يتظاهر بالعمل، لأن التظاهر ترك التجربة؛ ولا يمكن أن يقلد غيره من غير بصيرة، لأن التجربة تزيد في فتح البصيرة؛ ولا يمكن أن يسقط في التجريد لأن التجربة تَحَقُّقٌ بالعمل؛ ولا يمكن أن يقع في التسييس لأن التجربة مصدر حياة الأخلاق وتجديد الأوصاف.

ولما كان العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي ليتخذ وصفاً عقلانياً جديداً أعقل منه وأكمل وأفضل، اخترنا أن نطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة اسم «العقل المؤيَّد».

وبعد أن أنهينا الكلام في العقل المسدد، نمضي إلى بيان حقيقة «العقل المؤيَّد» ووجوه كماله في الباب التالي.



الباب الثالث

العقل المؤيد وكمالاته



عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن؛ يكره الموت وأكره مَساءته. ولا بد له منه»[39].

سنبين في هذا الباب كيف أن العقل المؤيَّد يتدارك الآفات الخُلُقية والعلمية التي تقع فيها الممارسة المسدَّدة، وكيف أنه ينبني على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية، وذلك بأن نترصد الممارسة التي اشتهرت في تاريخ الإسلام بالتعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي، وهي: «التصوف»؛ وسنتتبع أوصاف هذه الممارسة التحقيقية والكمالية في جانبين متكاملين اختصت بهما هذه الممارسة: جانب المعرفة المتوسلة بالتجربة الحية، ونصطلح عليه باسم «الممارسة التحقيقية»؛ وجانب التربية المبنية على تحصيل الأخلاق النموذجية وتوصيل المعاني الروحية، ونصطلح عليه باسم «الممارسة التخليقية».

واخترنا لتوضيح الممارسة التحقيقية القضيتين اللتين اشتغلنا بهما من قبل في الباب الأول والثاني، وهما: «مسألة الألوهية» و «آية الأسماء الحسنى»، حتى نتبين

---

(39) حديث رواه البخاري في صحيحه ورواه غيره أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه.

الوجوه التي تمتاز بها المعرفة القائمة على الاستغراق في الاشتغال الشرعي التي اختصت بها الممارسة الصوفية، عن العلم القائم على مجرد الدخول في الاشتغال، الذي اختصت به الممارسة الفقهية، كما تبينت لنا من قبل وجوه تميز هذه الأخيرة عن الممارسة النظرية عند المتكلمين والمفسرين. أما الممارسة التخليقية، فسنتناولها بالتحليل على مستوى قضيتين: أولاهما «مكانة النموذج في التخليق»، وثانيتهما «وظيفة الخطاب الإشاري في التخليق».

الفصل الأول

مقدمتا العقل المؤيد

سُئل النبي ﷺ: من هم أولياء الله؟ قال: «هم الذين يُذْكَر الله عند رؤيتهم»(40).

نرتب كلامنا في كمالات العقل المؤيد على المقدمتين التاليتين:

1 ـ مقدمة الصفة التجربية للعقل المؤيد

* إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.

نريد أن نقف عند معنيين أساسيين واردين في هذا التعريف للعقل المؤيد هما: «العَيْنِيَّة» و «العَبْدِية».

1.1 ـ وصف العَيْنِيَّة:

إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح، «رسومها»، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء أفعالها الخارجية أو «أعمالها»، فإن العقل المؤيد، على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو «ذواتها»، والمراد بـ «الذات»، ما به يكون الشيء هو هو، أو قُل «هُوِيَّتُه». والفرق بَيِّن بين

(40) حديث نبوي شريف رواه النسائي والبزار.

الذات التي يقصدها المؤيِّد والذات المقصودة لغيره؛ فليست ذاتاً مُتَصوَّرة، لأن هذه ليست، على الحقيقة، إلا مجموعة صفات خارجية تقع تحت تجريد العقل النظري، ولا حتى ذاتاً مستعمَلَة، لأن هذه بدورها ليست إلا مجموعة أفعال خارجية تقع تحت تسديد العقل العملي، وإنما هي ذات متشخِّصة في الوجود ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها، لا إلى النظر وحْده، ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معاً بالاستعانة بالتجربة، أو بتعبير جامع، إلى نظر عملي حي، فهو وحده القادر على الإحاطة بالأعيان.

فلو أردنا تقريب هذا المعنى بمثال متداول، فإن قول القائل: «إني أعلم من فلان كذا، لأنه بلغني عنه كذا»، يستفاد منه أن علمه هذا علم نظري بأوصاف ظاهرة؛ أما قوله: «إني أتعامل مع فلان، لأني أنتفع به في كذا»، فإن معرفته هذه معرفة عملية بأفعال خارجية في اجتلاب المنفعة واجتناب المضرة؛ وأما قوله: «إني أحب فلاناً، لأنه يحبني»، فإن معرفته هذه معرفة حية تستعين على الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بجملة من الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية.

لنصطلح على تسمية «النظر العملي الحي»[41] الذي نتوسل به في إدراك الذوات والأعيان باسم «المُلاَبَسَة»[42]، ولنذكر من خصائصها أبرزها، ولنقف عندها حتى نتبين حقيقتها وتميزها عن خصائص مستوى مجرد «الدخول في الاشتغال».

لقد وضحنا في الباب السابق أوصاف الاشتغال الشرعي وفضله على غيره من الممارسات غير الشرعية، وقلنا بأن له آثاراً متعددة، إذ يفيد في إخراج الشيء من عالم التصور إلى عالم التحقق، ويعلو بقيمة الشيء الذي يدخل في مجاله، ويفتح آفاقاً إدراكية وعملية جديدة، كما أنه يقوم بتصحيح السلوك، إن تأصيلاً فيرده إلى الأصول، أو تصويباً فيدله على أصح المقاصد، أو تقويماً فيمده بأنفع الوسائل.

---

(41) نستعمل لفظة «حي» بمعنى «تجربي» في مقابل لفظة «نظري» أو «تصوري»، وهو أحد المعاني التي تحملها هذه اللفظة في الاستعمال العربي العادي.

(42) وضعنا مصطلح «الملابسة» لنسند إلى معنى متداول صفة إجرائية تفيد في بناء نموذجنا في العقل. يقول أبو الحسن العامري في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام: «ليس يشك أن الملابس لصناعة من الصناعات لن يتحمل المشقة في تكليفها إلا بمقدار ما يكسبه البراعة فيها، حتى إذا ظهر حذقه، واستحكمت مهارته، لم يبق عليه من تعبها إلا الهداية والتكليف»، ص. 78. يقول الغزالي في كتابه: المنقذ من الضلال: «التحقيق بالبرهان علم وملابسة عين تلك الحالة ذوق» ص. 142.

ومن البيّن أنه لما كانت الملابسة وصفاً من أوصاف العقل المؤيد، وكان هذا العقل يحتوي العقل المسدد الذي يتصف بالعمل أو بالاشتغال، لزم أن تكون الملابسة «اشتغالاً»، فتقوم بجميع وظائفه من تشخيص وتشريف وتصحيح، وتزيد عليه بعنصر جديد هو: **التجربة الحية**، لكن هذا العنصر لا ينضم إلى عناصر الاشتغال انضمام العدد إلى أمثاله، وإنما ينعكس عليه انعكاس قوة النمو على الأحياء، فآثار هذه التجربة تنفذ إلى أعماق وظائف الاشتغال، فتحوله عن أوصافه الأصلية.

1.1.1 ـ مغالطات الملامسة:

رب معترض يقول بأن كل اشتغال أو كل عمل هو ممارسة، وأن كل ممارسة هي تجربية، فتكون الممارسة بطبيعتها محصلة لمعاني الملابسة. حقاً، يدعي أهل الممارسة، وعلى رأسهم «الملموسيون»، أن الممارسة حقيقة تجربية: فكل من دخل في الممارسة، فقد دخل في عالم التجربة لأنها مجال «الاحتكاك بالملموس»، مطلوبهم. ونصطلح على تسمية الاحتكاك بالملموس بـ «الملامسة»، لكن نجد هذه الدعوى قائمة على مغالطات ثلاث ينبغي بيانها:

أ ـ **أن الملامسة تقع عند الدخول في العمل**، هذا قول باطل؛ وبيانه قائم في الكشف عما يترتب على فهمهم للملموس من وجوه الفساد. فإما أنهم أرادوا به المحسوس «الخام» أو المحسوس «المحول»؛ فإن كان الأول، فإن الملموس لا يرقى حتى إلى مرتبة النظر فضلاً عن أن يكون ثمرة للعمل، علماً بأن العمل كما سبق توضيحه أعلى درجة من النظر؛ وإن كان الثاني، فإن النظر قد يتدخل في الملموس ويُنْزِل عليه مقولاته ويُخْرِجه عن حاله. ويترتب على الحالة الأولى أن الملامسة قد تقع قبل النظر وبالأولى قبل العمل، وعلى الحالة الثانية أن هذه الملامسة قد تقع في مستوى النظر. وهكذا يبطل الزعم بأن الملامسة موقوفة على الدخول في العمل.

ب ـ **أن العقل المجرد يخلو من الملامسة**، وهذا أيضاً فاسد؛ ودليله أن المقولات العقلية هي مأخوذة من المحسوسات، فهي إذن وليدة الاتصال بها، حتى قيل بأنه «لا يَحُلُّ في العقل (أي المجرد) إلا ما يَحُلُّ في الحس». وحتى لو فرضنا أن العقل يختص من دون الحس بعمليات مثل: التحليل والتدليل، والترتيب والتركيب، فلا يمكنه أن يقوم بها إلا من خلال اقترانها بمقولات مستمدة من المحسوس، بحيث لا انفكاك له عن الملموس، سواء أكان خاماً أم كان محوَّلاً.

ج ـ أن الملامسة الحاصلة بالعمل أفيد للعقل من النظر، وهذا القول كذلك لا يقل بطلاناً عن سابقيه؛ وبيانه متعلق بمدلول «العمل» عند الملموسيين، فـ «العمل» عندهم لا يعدو أن يكون توجه مدارك الحس إلى الواقع الخارجي واشتغالها بمصالحها المادية، لا تبتغي بهذا الواقع بديلاً ولا لنفسها مُعِيناً. فبأي وجه من الوجوه يكون هذا «العمل» إذن أشرف من النظر؟ أيكون ذلك من جهة كون «العمل» أشد تغلغلاً في المحسوس والنظر أشد تهلهلاً في صلته به؟ فلو فرضنا أن التهلهل الحسي للنظر هو الذي يجعله في مرتبة أدنى من «العمل»، للزم أن يكون «العمل» قائماً بشرط النظر مضيفاً إلى ذلك تغلغله في الحس. والحق، أن «العمل» كما يرتضيه الملموسيون هو أبعد ما يكون عن القدرة على الوفاء بما يوفي به النظر، لأنه من جهة ليس أكثر من العمل بالجوارح، بينما النظر يتطلع إلى إخراج مجردات من معطيات هذا «العمل» الحسي، ولأن أفقه من جهة ثانية ليس أكثر من أفق ما هو واقع، بينما النظر يطمع إلى قيم تعلو على ما هو متحقق؛ وفي كلتا الحالتين يكون النظر أعلى مرتبة من «العمل». وعلى هذا، ليست الملامسة التي تتوسل بالعمل أكثر فائدة من النظر كما يدعي الملموسيون.

ولما ثبت أن زيادة فائدة العمل على فائدة النظر لا تصح إلا إذا نزل مرتبة أعلى منه، ثبت معه أن العمل كما حددناه في نموذجنا النظري يستوفي هذا الشرط. فالعقل المسدد القائم على أصل العمل، أغنى وأوسع وأرسخ من العقل المجرد القائم على أصل النظر، إذ يشتمل على ما يشتمل عليه ويزيد لا زيادة في العدد، وإنما زيادة في الحال، هذه الزيادة التي تقوم في أمرين يخلو منهما «العمل» الملموسي: **أولهما** أن العمل بالجوارح الذي يتمثل في القيام بالطاعات، شرطه أن ينفع في تحصيل العمل بالجوانح الذي هو التخلق، أي ترك القلب لأوصاف مذمومة واتخاذ أوصاف محمودة؛ وفي أمر هذا التخلق ما يعلو بالعمل الشرعي درجات على مرتبة الإحساس التي تستهلك «العمل» الملموسي بكليته. **وثانيهما** أن العمل بالجوارح في الطاعات موصول بقيم ومعان روحية ترفع هذا العمل إلى ما فوق مرتبة النظر المجرد، إذ مهما علا النظر على مرتبة الإحساس، وصنع من المجردات ما خفيت علاقتها بالمحسوس، فإنه لا يصل أبداً إلى اصطناع سامي المعاني التي يفرزها العمل بالطاعات.

وإذا صح أن الملامسة لا تقع عند الدخول في «العمل» وحده، بل تتحقق أيضاً عند إعمال النظر، وصح أيضاً أن الفائدة العملية الملموسية لا تعلو على الفائدة

النظرية، بل قد تكون أدنى منها، أدركنا أن لا تكون الملامسة أكثر من تجربة حسية مادية أدنى من النظر فضلاً عن بلوغ مرتبة العمل المسدد. وعلى هذا، فمهما عبّر الملموسيون عن ممارستهم بألفاظ تدل على معنى التجربة مثل «المعايشة» و «المواجدة» و «المعاناة» و «المكابدة» و «المقاساة»، فليس لهذه الممارسة من الصفات إلا ما للمدركات الحسية التي لا ترقى إلى صواب النظر، فبالأحرى أن تطمع في يقين العمل. وما هذه المرادفات إلا استعمالات بطريق المجاز. وما أبعد هذه «التجربة» الحسية عن التجربة الحية التي جعلناها ركناً عقلانياً إذا قام به العمل غيَّره عن حاله وتغيرت بتغيره حال النظر. هذه التجربة التي أطلقنا عليها اسم «الملابسة» والتي وصفناها على الجملة بكونها «النظر العملي الحي»، ونحن نذكر الآن أظهر مراتبها على التفصيل: «المزاولة» ثم «المخالطة» فـ «المباطنة».

2.1.1 ـ مراتب الملابسة:

أ ـ الملابسة مزاوَلة: يزاول المؤيِّد العمل كما يزاوله المسدِّد في اشتغاله بالفرائض، لكن يزيد عليه درجة في هذه المزاولة، إذ يشتغل أيضاً بالنوافل؛ ولا يفيد المعترض أن يقول بأن المسدد هو أيضاً يمارس النوافل، لأن هذه الممارسة تختلف عن مزاولة المؤيد، ذلك أن المؤيد يجعل من النوافل مطية إلى الوصول، فيكاد يوجبها على نفسه ويكاد حظها من الإيجاب عنده يكون مثل حظ الفرائض منه. أما المسدد، فلا يخرج أبداً عن شرط اعتبارها زيادات غير مطالب بها قط، ولا يرى لمبدإ الوصول اعتباراً ولا امتيازاً في الحمل على أدائها، وحتى لو فرضنا أنه يقول بمبدإ الوصول، فإنه يرى الفرائض وحدها من دون النوافل كافية لتحصيله.

وواضح أن معنى المزاولة قريب مما أسميناه اشتغالاً على مستوى العقل المسدد، إلا أنه اشتغال وقع به، بموجب علو مرتبة الملابسة، تَحوُّلٌ تَجَلَّى في إيجاب النوافل، وتشكُّلٌ تَجَلَّى في التزام مبدإ الوصول. وواضح أيضاً أنْ لاحظَّ للممارسة الملموسية في هذه المزاولة، فهي لا تعرفها بغير التحول الذي طرأ على النوافل بإيجابها ولا بالتشكل الذي طرأ على مبدإ الوصول بالتزامه. فكيف تعرفها بهذا التحول وهذا التشكل!

ب ـ الملابسة مخالَطة: لا يزال المؤيد يزاول الفرائض على مقتضى حدودها والنوافل على مقتضى شروطها، حتى تنعكس آثار أعمال الجوارح هذه على وجدانه أو

جوانحه فتخالطها، ويقع للمؤيد بهذه المخالطة «الأنس» و «السكينة». أما **الأنس**، فيمده بقوت تتغذى به روحه، ويجد للعمل بسببه حلاوة تستحثه على مزيد من التقرب. وأما **السكينة**، فتمكنه من آداب التعامل مع النفس فيراجعها، ومع الغير فيسالمه، ومع المشرع فيرتاح لخدمته. وهكذا، يتضح أن المخالطة هي انتفاع وجدان المؤيد بالأعمال، انتفاعاً يخلع عليه تخلقاً يقربه من مقصوده.

أما الاشتغال المسدد، فلا يكتفي في تحصيل هذا الانتفاع الداخلي، لأن من علامات حصوله أن يأخذ المتقرب في التخلص من الشعور بقهر الإيجاب في الأعمال بسبب ما يناله من السكينة، ومن الشعور ببعد الوصول بسبب ما يدركه من الأنس؛ وفي هذا تحول وتشكل يختلفان عن التحول والتشكل الحاصلين على مستوى المزاولة، إذ ان تعميم الإيجاب على الإعمال، فرائض ونوافل، يتحول في هذه المرتبة إلى التحرر من قهر الإيجاب فيها، فيكاد المؤيِّد يقوم بها قيامه بِدَاعٍ من دواعيه الطبيعية، كما أن التطلع إلى الوصول يتخذ في هذه المرتبة شكل بدايةِ اليقين في القرب، فتنهض همة المؤيد إلى مضاعفة السير نحو المطلوب. وأما في الممارسة الملموسية، فلا تعرف المخالطةُ إلا مدلول الانغماس درجات في أحضان المحسوس، لا يزيد صاحبَه إلا اضطراباً بدل السكينة، ووحشة بدل الأنس.

ج ـ الملابسة مباطنة: ما زال المؤيَّد تخالط جوانحه آثار الأعمال، حتى تستولي عليها استيلاء، فتستعد الجوانح بذلك إلى التأثير في الجوارح نفسها وفي مداركها، بعد أن كانت تتلقى التأثير منها، بل تستعد إلى تولي المبادرة في هذا التأثير، وهذا بالذات ما ندعوه بـ «المباطنة». وعند حصول المباطنة تتحقق للمؤيد منفعتان جليلتان وهما: «الطمأنينة» و «المحبة». أما **الطمأنينة** التي هي الشعور بالأمن، فتمنح المؤيد قوة التحمل والطاقة في السير، كما يشتد عنده اليقين من حصول الوصول. وأما **المحبة**، فتمده بالأسباب الممهدة للمعرفة العينية كالانشغال بالمحبوب عمن سواه، والاشتياق إليه والتذلل له والرضى منه. ومن هنا، تكون المباطنة تفاعلاً وجدانياً بالعمل، يفتح للمؤيد آفاق التعرف على المطلوب.

أما الاشتغال المسدد، فإن ادّعى الطمأنينة، فلا مأمن من أن لا يشوبها الاغترار، وأن لا يدخلها المكر أو الاستدراج الغيبي، ولا سبيل لها إلى ادعاء المحبة، وإلا فهي حبة الاستدلال على الصفات أو محبة الانتفاع من الأفعال، وشتان بين هاتين المحبتين وبين المحبة الحية عند المؤيد، وأين الممارسة الملموسية من هذا؟ فلا هي

محبة استدلال، ولا محبة انتفاع، فضلاً عن أن تكون محبة حية، وإنما هي غشيان الحس للجوارح والجوانح وطمس الاستدلال والانتفاع، وبالأولى طمس عين البصيرة.

وليس أمر هذه المباطنة، كما يدعيه الخصوم، تأوُّلاً من غير قيد، أو تزيُّداً غير مبرر، أو إغراباً من غير قصد، حتى إنها تؤدي، في ظنهم، إلى التقول على الدين بما ليس فيه، وإنما هي على الحقيقة استغراق الجوانح بالعمل واستيلاء آثاره عليها، فتصير دالة على عمل الجوارح وآثارها، بعد أن كانت الجوارح هي الدالة على الجوانح. أو قُل: إن المباطنة هي كون الذات المتعرَّف عليها بالتجربة، تصبح دالة على أوصافها المدركة أصلاً بالنظر، وعلى أفعالها المترتبة أصلاً في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالة على الذات كما هو الشأن في العقل المجرد، أو تكون الأفعال هي الدالة عليها كما هو الحال في العقل المسدد.

وليس في هذا التحول والتشكل ما يدعو إلى نسبة المباطنة إلى التمحُّل أو التقول: فلا غرابة أن يبلغ تعلق المرء بالشيء درجة تجعل مداركه تتلبس به تلبساً، حتى لا يبقى عمل من أعمالها إلا وحمل شيئاً من هذا التعلق؛ بل نذهب إلى اعتبار هذه الحال دليلاً على أقصى المعاناة التي تتكشف بها للمتعلِّق حقيقة الشيء، فكيف بالذي تعلق بربه وهو أشرف وأكرم من يُتَعَلَّقُ به! ألا يستحق أن يكون سر هذا التعلق في قلبه هو الدال على كل شيء في نفسه وفي أفقه! أليست هذه الدلالة النابعة من التعلق بالله أولى الدلالات بأن تُسنَد إلى كل شيء!

فلا تمحُّل ولا تقوُّل إذن في المباطنة، وإنما هي الدلالة تأخذ اتجاهها الصحيح، وهو أن تكون الذات دليلاً والأوصاف والأفعال مدلولاً، أفمن يكون مخاصماً للتعلق مثل الآخذ بالنظر المجرد أو يكون مجانباً له مثل الواقف عند العمل المسدد أعرف بهذا الاتجاه الدلالي أم من يكون معتنقاً له مثل القائم بشرط التجربة؟

وأما من ينكر الجوانح والوجدان، ويدعي الاكتفاء بما يدركه نظره المجرد، وبما تعمله جوارحه، فأولى به أن ينكر الحياة بل أن ينكر نفسه؛ ولولا أننا نتحرى في هذا البحث الصبر على الاعتراض والإقناع بالحجة، لما تولينا الإجابة على هذا الإنكار، لأن حقيقة الوجدان من القضايا الضرورية التي لا يجحدها إلا من لا يُنْتَفَع بمكالمته، فنقول بأن الجوانح ليست آلات أو أعضاء زائدة على الأعضاء الظاهرة تحل

في جوف الجسم، وإنما هي الجوارح ذاتها وقد استولت عليها إرادة التجربة بدل مجرد النظر ومجرد العمل، فيقع فيها بسبب هذه التجربة تحول وتشكل يخرجانها عن حالها المألوف في إدراك الأوصاف وإدراك الأفعال، لأن حالها الجديد هو إدراك الذوات والتوسل بها في إدراك هذه وتلك؛ وشتان بين إدراك يتوسل بالصفة أو الفعل وإدراك يتوسل بالذات.

وحتى نمثل على هذا التحول والتشكل اللذين تحدثهما التجربة الحية في النظر والعمل، نأخذ إدراك العقل المجرد للشرع وإدراك العقل المسدد له، فنبين وجوه التجديد التي تدخلها التجربة عليهما.

فإن مدرك العقل المجرد الآخذ بالنظر من الشرع هو أنه المنهج الذي يحفظ المكلف من أن يضل في عقله، وأن المكلف قادر على تمييز الأحكام التي جاء بها، كما أنه قادر على إنزالها على أفعاله.

لكن هذا الأصل النظري عند دخول التجربة الحية عليه يصير أصلين تجربيين هما: «الخطاب» و «الرؤية».

أ ـ مقتضى **الخطاب** أن المكلف يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نص هذا الخطاب، إن حُفِظ رسوماً في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة في نفس المكلف وفي الأكوان من حوله، وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي على المكلف واجب طلبها والتعرف عليها والتقرب بها إلى حضرة الله.

ب ـ مقتضى **الرؤية** أن المكلف يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية، إن جاءته بالرضى عن أفعاله سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإن جاءته بالسخط، شقي شقاوة لا يسعد بعدها؛ وبذلك فهو مطالَب بأن يراقب نفسه ويراقب الله في كل أفعاله.

وأما مدرك العقل المسدد الآخذ بالعمل من الشرع فهو أن المكلف يعلم أنه مطالَب بالقيام بجميع الطاعات من عبادات ومعاملات على شروطها وبالقدر المستطاع.

لكن هذا الأصل العملي عند دخول التجربة الحية عليه ينقلب إلى أصول حية ثلاثة: هي «الاشتغال بالله» و «التعامل مع الغير» و «التفاعل مع الأشياء».

أ ـ مقتضى **الاشتغال بالله** أن المكلف يدرك أنه مخلوق للاشتغال بالله وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يذكره بالله دائماً وأبداً، فما يعقل المكلف شيئاً إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه.

ب ـ مقتضى **التعامل** أن المكلف يأتي أعمالاً لصالحه يبنيها على اعتقاداته مقراً لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال لصالحه وبحق توجيهها بما عنده من اعتقادات، كما يرتب المكلف هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح العام.

ج ـ مقتضى **التفاعل** أن المكلف يتجه إلى الموجودات من حوله قصد إرضاء حاجاته المشروعة وحفظ حياته المادية، فيفعل فيها ويتصرف بها بحسب هذه الأهداف، كما تفعل فيه هذه الموجودات هي الأخرى، وتؤثر فيه بما يوافق هذه الأهداف أو يعارضها، فتقوم بينهما علاقات الأخذ والعطاء والتأثر والتأثير.

● حاصل القول بصدد معنى «العينية» أن موضوع العقل المؤيد هو أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة والتي هي الصفات والأفعال والذوات. فإذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات. ولا سبيل إلى معرفة الذات بطريق النظر لأنه لا يوصل إلا إلى الصفات، ولا بطريق العمل لأنه لا يوصل إلا إلى الأفعال، وإنما بلوغ ذلك يتم بطريق يجمع بين النظر والعمل والتجربة التي هي غير الملامسة، أي بطريق **النظر العملي الحي** وهو «الملابسة»، وليست الملابسة على درجة واحدة، وإنما على درجات ثلاث: **أولاها**: «المزاولة» التي تغلب فيها الأعمال الظاهرة للجوارح؛ **وثانيتها**: «المخالطة» التي تنعكس فيها آثار أعمال الجوارح على الجوانح؛ **وثالثتها**: «المباطنة» التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتنعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح؛ فثمار الأعمال الظاهرة التي هي الأعمال الباطنة تعود من جانبها بالنفع على الأعمال الظاهرة التي كانت سبباً فيها، فتصير الأعمال الظاهرة هي الأخرى ثماراً للأعمال الباطنة.

2.1 ـ وصف العبدية:

إذا كانت العينية هي معرفة المؤيد لذوات الأشياء بملابسته لها بالمعنى الذي

حددناه أعلاه، فإن «العبدية» هي معرفته لذاته في «تبعيتها». و «التبعية» عموماً عبارة عن الارتباط بشيء في أمرٍ ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء؛ وتبعية الإنسان خصوصاً هي أن يرتبط بشيء تحصل له به فائدة ما؛ ومعرفة التبعية التي هي مقتضى العبدية، هي معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له به أكبر الفوائد، ولا فائدة أكبر من تعين وجوده وتحقق سلوكه، فتكون العبدية هي معرفة الارتباط الذي يحصل به التعين الوجودي والتحقق السلوكي؛ ونصطلح على تسمية هذا الارتباط باسم «التبعية الأصلية».

وهذه المعرفة، مثلها مثل معرفة ذوات الأشياء، معرفة عينية قائمة بشرط الملابسة؛ فلا عبدية إلا بملابسة المؤيد للارتباط الذي يحصل به التعين الخَلْقي والتحقق الخُلُقي، ولا ملابسة لهذا الارتباط الأنْفَع الواجب في العبدية إلا إذا تم الوفاء بشرطي الملابسة السالفي الذكر، وهما: الخروج عن قصد إدراك الصفات والخروج عن قصد إدراك الأفعال، ولا صفات يتعين ترك قصد إدراكها إلا «عالم الأشياء» أو «عالم الموجودات الكونية»، ولا أفعال يتعين ترك قصدها إلا «عالم الأعمال»، فيكون الخروج عن قصد الصفات هو ترك التبعية للشيء أو ترك «التبعية الشيئية»، ويكون الخروج عن قصد الأفعال هو ترك التبعية للعمل أو ترك «التبعية العملية»، ونصطلح على تسمية «ترك التبعية للشيء» باسم «التخلص» وعلى تسمية «ترك التبعية للعمل» باسم «الإخلاص»، وإذا استوفت الملابسة الارتباطية العظمى شرط التخلص وشرط الإخلاص تَمَهَّدَ تحقق شرط ثالث وهو بالذات معرفة التبعية المحققة للعبدية ونطلق على هذا الشرط اسم «الخلاص». فلنذكر الآن تفاصيل هذه الشروط.

1.2.1 ـ التخلص:

إذا كان التخلص هو ترك التبعية الشيئية أو الاستقلال عن الشيء، فليست التبعية الشيئية هي ما يستفاد من التبعية التسلطية. ونقصد بـ «التبعية التسلطية» كل تقييد قهري خارجي تتعرض له حرية الإنسان في حدود مشروعيتها من أشكال الاستبداد المختلفة وألوان الاستعباد المتباينة. فهذه «التسلطية»، وإن وجب «التحرر» منها وجوب عين، فإنها لا تسد مسد التبعية الشيئية التي تشترط العبديةُ الانعتاق منها. فالتبعية للشيء، وإن لم يجب الانعتاق منها وجوب عين، فهي أقدر من التبعية التسلطية على إيقاع الضرر بالإنسان، ثم إن التحرر من «التسلطية»، وإن تقرر واقع الانتفاع به، فإنه ليس

على الحقيقة إلا استبدال تبعية شيئية بأخرى، وإن كان استبدال تبعية نافعة بتبعية ضارة، ذلك أن الضرر المجتَنَب ليس إلا دفع تملك الشيء لأوصاف الذات المتسلط عليها والتصرف بأفعالها، أما النفع المجتلب، فليس إلا استرجاع تملك هذه الأوصاف، واسترجاع التصرف بهذه الأفعال، لكن جانب تملك هذه الأوصاف هو عين التبعية الشيئية الذي تطلب العبدية التخلص منه.

إذا صح أن استعادة التملك من يد القوة المتسلطة لا ينفع في تحصيل التخلص، أيصح أن يقع التخلص مع بقاء «التسلطية»؟ لما كان الإنسان «لا يتخلص» (أي يترك التبعية للشيء) ولو تحرر من «التسلطية»، وكانت تبعيته الشيئية في حالة عدم الوقوع تحت القوة المتسلطة لا تختلف عنها في حالة الوقوع تحت هذه القوة، فإن ما يصدق على تخلصه في الحالة الأولى يصدق أيضاً على تخلصه في الحالة الثانية ـ إذ عند الاستواء في الحقيقة لا بد من الاستواء في حصول الصفات ـ، وحيث إن التخلص في حالة عدم الوقوع تحت «التسلطية» ممكن، بل مطلوب ممن أراد الاتصاف بالعبدية، فكذلك هو ممكن، بل مطلوب منه في حالة الوقوع تحت «التسلطية».

وإذا كان التخلص قد يوجد مع التسلط، فهل معنى هذا أن التخلص يستوي وجوده وعدمه بالنسبة للتحرر، أي بالنسبة للاستقلال عن التسلط؟ فسادُ هذا القول ظاهر، إذ لو جازت صحته، لجاز أن يكون العقل المؤيد لا شأن له بالعقل المجرد، لأن «التخلص» أمر من أمور العقل الأول، بينما التحرر شأن من شؤون العقل الثاني، وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن العقل المؤيد يطوي فيه العقل المجرد طياً، محتفظاً بمنافعه مع تحويلها وتشكيلها مرتين ومخرجاً عنه حدوده ومضاره، فلا بد إذن أن يكون «التحرر» في فوائده مجموعاً في «التخلص»، مع تحويله وتشكيله.

وبيان ذلك أن «المتخلص» بانعتاقه من كل مظهر من مظاهر التبعية الشيئية على وجه أفضل وأكمل من الوجه الذي يتم به التحرر من «التسلطية» بسبب مسلك التأييد كما وصفناه في العينية، يقع له الاستعداد الكامل للاستقلال عن «التسلطية»، ويحصل له اليقين في الغلبة وإدراك التحرر، ولو أنه يبقى في نفسه شيء من «التبعية العملية» كما سنراها في موضع الإخلاص، فتكون حظوظه أو بالأولى حقوقه في التحرر أكبر من حظوظ «المتحرر» من غير «تخلص»، ونقول «حقوقه» لأن شرط التخلص أن يترك «المؤيد» الحظوظ التملكية الشيئية، فلا تبقى له إلا الحقوق التي تأتيه من غير دلالة التملك، وعلى هذا نقول بأن «التخلص» يتضمن التحرر، ولكن ليس هو التحرر

الخالي، ابتداءً، من التخلص، الذي هو مبدأ الناظر صاحب العقل المجرد، وإنما هو التحرر المُمَهِّد للعبدية الذي هو مبدأ المؤيَّد. ومن يدعي على المؤيَّد غير ذلك، فيقول بأنه أبعد عن التحرر من الناظر، فإنما فاته إدراك عظمة «التجربة التخلصية» كما سنبينها الآن، فضلاً عن التخرص بالباطل والإتيان بالمفاسد.

يظهر تخرصه بالباطل في كونه لا يعلم عن التجربة التخلصية شيئاً، لأنه محروم منها بسبب قعوده عن العمل، فضلاً عن جموده بفقدان التجربة، فبأي الأقوال استعان، لم يجيء بأكثر من الظنون والأوهام.

ويظهر إتيانه بالفساد في كونه يقبل أن تكون القيم والمثل معاني روحية باعثة على الانعتاق، ولكن لا يقبل أن تكون في «التخلص» أشرف ولا أكبر منها في «التحرر»، علماً بأن همة التارك لمبدإ التبعية الشيئية تعلو على همة الرافض لمبدإ «التسلطية» وتشملها.

أما فوات إدراك عظمة التجربة التخلصية عليه، فلكونه يقيسها، على علو قدرها، بالتجربة الحسية المادية المحض، على ضيقها وانحصارها في نطاق العقل المجرد الذي لا ينتفع أبداً بالعمل الشرعي. وإذا كان من المُسَلَّم به أن مقصود «التحرر» أمر عظيم، فإن نبل هذا المقصود هو الذي ينعكس على وسائل التحرر فتعظم هي الأخرى، بينما الأمر بخلاف ذلك في التخلص، ذلك أن وسائله عظيمة في حد ذاتها، وعظمتها أكبر من عظمة مقصود التحرر، وهي التي تنعكس على هذا المقصود العظيم، فتزيده عظمة فوق عظمته، فيكون ذلك أدعى للنهوض به مما لو كان الأمر مجرد التحرر. فالتجربة التخلصية هي بحق الأصل في عظمة التجربة التحررية، فكيف لا يفوت المنكر إدراك عظمتها! فهو كمن يرى الثمرة ولا يرى الشجرة التي أنتجتها.

والآن وقد أنهينا كلامنا في التمييز بين التبعية الشيئية والتبعية التسلطية وفي الفرق بين التخلص والتحرر، نورد الآن التعريف التالي:

* **التبعية الشيئية** هي خاصية كل وصف تملكي من شأنه أن يُخرج الإنسان طوعاً أو كرهاً عن إدراك التبعية الأصلية الكبرى التي يحصل بها تعيّنه **الخَلْقي** وتحقّقه **الخُلُقي**.

وليس يدخل في مسمى التبعية الشيئية مجرد الصفات الخارجية والصفات

الداخلية التي ندركها من الأشياء، بل الأشياء ذاتها بحقائقها وأوصافها الظاهرة والباطنة، لأن هذه الأشياء ليست على الحقيقة إلا آثاراً لهذه التبعية الأصلية. ولما كانت هذه الآثار الوجودية أو الأوصاف الكونية تحيط بالإنسان من كل جهة، فليس يمتنع أن تؤدي هذه الإحاطة الكونية إلى أن يقع من الإنسان التوجه إلى هذا الأثر أو ذاك ثم التعلق به فتشتد تبعيته له اشتداداً ينسى معه دلالته على المؤثر وأولوية التبعية له.

ووظيفة التجربة التخلصية هي بالذات التحرر من التبعية لهذه الآثار الكونية، حتى يتهيأ المتقرب للتبعية للمؤثر والمكوِّن الذي وراءها، ذلك أن التبعية للأوصاف الكونية ينشأ عنها الاعتقاد بأن لها قوة الفعل من نفسها، وبأنها، بموجب هذه القوة، تستقل بوجودها، وبأن وصف المتقرب مستمد من أوصافها، ولا يُخرج المتقرب من ورطة هذه التبعية إلا الشعور بأن هذه الأوصاف هي نفسها تَبَعٌ، وأن تبعيتها لا تختلف عن تبعيته وأنّه لا تأثير لها فيه إلا من حيث توسّلها بالتبعية الأصلية، وإلا استحق هو نفسه تبعية هذا الوصف أو ذاك له، واستحق أن يكون هو كذلك مؤثراً مثلها. فتَبيُّن الحقيقة التبعية لهذه الآثار الكونية ووحدة التبعية التي تجمع بين وصفه هو وبين هذه الأوصاف من شأنه أن يحرر المتقرب من قيود العبودية للآثار، ويتجه به إلى إدراك التبعية الأصلية التي استفاد الجميع منها تعينه الوجودي وتحققه السلوكي.

وإذا تحرر المتقرب من التبعية للأوصاف الكونية، أصاب ما يمكن أن ندعوه بـ «**الحرية الوصفية**» أو «**الوجودية**» التي تتميز عن غيرها من الحريات التملكية العامة بأنها حرية تخرج عن التملك من جانبين: جانب عدم تملك الغير للمتقرب، وجانب عدم تملك المتقرب لغيره، بينما الحريات الأخرى لا تحقق إلا جانباً واحداً من عدم التملك، إذ تنتزع التملك من يد الغير لتضعه في يد الذات، مما يجعلها غير محفوظة من الوقوع في تملك الغير والتسلط عليه. من هنا، ندرك دلالة القول المأثور: «إن حرية الذات تنتهي عند ابتداء حرية الغير»، إذ تفيد الوعي بضرورة دخول الجانب الثاني، أي عدم تملك الذات للغير في تحديد الحرية، فقد تتسلط الذات المتحررة بدورها على الغير فيعاني منها ما عانت هي منه. أما «الحرية الوصفية»، فلما تخلصت من روح التملك سواء في الغير أو في الذات، صارت محفوظة من مثل هذا الانحراف. ويبقى التملك أو على الأصح المُلْكُ وصفاً يختص به الذي خلقهما على حد سواء.

2.2.1 ـ الإخلاص:

إذا كان التخلص هو التحرر من التبعية الشيئية، فإن الإخلاص هو التحرر من «التبعية العملية»، وليس التحرر من «التبعية العملية» كما يسارع أهل الممارسة التجريدية والتسديدية إلى اعتقاده، ويسارعون إلى استنكاره، توقفاً عن العمل ولا ارتكاناً إلى الخمول، ولا سيما أن القائلين بهذا التحرر يعدون الخمول صفة إيجابية. والحق أن الخمول صنفان: خمول بمعنى التوقف عن العمل، وهذا ما لا يمكن أن يقبل به أهل التأييد وهم الذين وصلوا العمل بالتجربة الكاشفة عن معانيه، وخمول بمعنى الزيادة في العمل، وتكون هذه الزيادة من وجهين: أحدهما أن يعمل المتقرب، ويعمل على أن لا يظهر بعمله، والثاني أن يعمل ويعمل على أن لا يقف عند عمله، فيجتنب بالوجه الأول الوقوع في التبعية الشيئية، لأن الظهور بالعمل هو تعلق بالأوصاف الكونية، ويجتنب بالوجه الثاني الوقوع في التبعية العملية التي نريد الآن بسط الكلام فيها.

* **التبعة العملية** هي خاصية كل عمل يجد المتقرب في تأديته شعوراً بالتصرف فيه، ويتخذ هذا الشعور أشكالاً ثلاثة كلها تحول بين المتقرب وبين مقصوده في إدراك التبعية الأصلية وهي على التوالي: «طلب الانتفاع من العمل»، و «تعظيم قيمة العمل» و «إسناد العمل إلى الذات».

أ ـ التحرر من طلب الانتفاع بالعمل: قد يأتي المتقرب بالعمل، فيتعلق بفوائده المادية والروحية أو يأتي به بقصد هذه الفوائد ذاتها كأنما قيمة العمل عنده موقوفة على ما يدر من المنافع. وإذا كان طلب الفوائد جائزاً بل مشروعاً في حق المسدد، فإنه يصير ضاراً بل محظوراً في حق المؤيد؛ فكل من طلب درجة التأييد، لا بد له من التحرر من هذه الرؤية الانتفاعية، لأنها تقوم على مبدأين كلاهما مانع من تبيُّن التبعية المحققة للعبدية، وهما: مبدأ «المقابل» ومبدأ «المثلية». **فمبدأ المقابل** يقضي بأن يطلب المتقرب تعويضاً عن عمله، لكن هذا لا يصح لأن المقابل لا يُطْلَب إلا ممن لم يتقدم فضله عليك، وفضل «الخَلْقِية» متقدم زيادة عن كونه لا عوض له: فلو أتى المخلوق من العمل ما أتى، فلن يَفِي بقدر هذا الفضل. ومن يبتغي عوضاً على عمله فهو ينازع في سبق هذا الفضل أو ينازع في قيمته التي لا تُقَدَّر. أما **مبدأ المثلية**، فيقضي بأن الجانبين الداخلين في المعاملة يقوم أحدهما مقام الآخر في حقوق العمل والعوض عليه؛ لكن هذا لا يصح أيضاً لأن التساوي في المعاملة يشترط أن يكون

الجانب الذي يطلب العمل محتاجاً إليه، وأن يكون الجانب الذي يطلب العوض مستحقاً لأن ينال مقابلاً عن عمله، وهنا لا احتياج ولا استحقاق، بل المحتاج الحقيقي هو مدعي استحقاق المقابل، والمستحق بحق هو الآمر بالعمل.

ومن الممارسات عند أهل التجريد وأهل التسديد ما تدعي الإخلاص من غير أن تستجيب لشرط التحرر من ابتغاء الانتفاع، بل تأخذ بنقيض هذا الشرط وإن كانت تُدخل عليه بعض التقييد، فتدعي أن العمل بمقدار نفعه، وأن نفعه بمقدار أثره في الصالح العام، فيكون طلب الانتفاع المشترك شرطاً في القيام بالعمل. فلا يخلو إذن عمل في نطاق هذه الممارسات المجردة والمسددة إلا وأحاط به أفق منفعي قريب أو بعيد. ولما كان طلب المنفعة، كما بينّا، مضراً بالإخلاص، فلا يجدي في رفع هذا الضرر تقييد المنفعة بـ «العموم» أو «الاشتراك»، لأن هذه العمومية لا تُخرج المنفعة عن أن تكون بمنزلة المقابل عن العمل الذي تمت تأديته، ولا عن أن تكون مسوّية بين الجانبين: الآمر بالعمل وطالب العوض. هذا بالإضافة إلى ما يتهدد المنفعة العامة من أخطار الانحراف والانحدار إلى المنفعة الخاصة كما نشهد ذلك على الدوام في مجريات الحياة اليومية؛ فلَكَم ادعى بعض العاملين التجرد عن المصالح الخاصة، والنضال من أجل المصلحة العامة ثم لا نلبث أن نتبين تداخل الصنفين من المصالح عنده إن لم يغلب الخاص منها على العام. فما لم يتطلع العامل إلى التجرد عن الشعور بالامتنان على الغير وعن الشعور باستحقاق العوض إلا وبقيت في نفسه دواع تنزع عن عمله صفة الإخلاص.

ب ـ التحرر من تعظيم العمل: قد يؤدي المتقرب العمل، فيرى له مزية يستحق بها التعظيم، ويزداد هذا الشعور عنده بازدياد إقباله على العمل، كما يكون هذا الشعور باعثاً له على العمل إذا كان يرى لنفسه فضلاً على غيره، وقد يتقلب هذا الشعور في أحوال بعضها أشد من بعض، تبتدىء عند حال الإعجاب بالعمل، وتنتهي عند حال التمنن به. ولا يخفى ما في هذه الأحوال من ترك الأدب مع العمل الشرعي، وما فيهما من منازعة للتبعية الأصلية: يتجلى **ترك الأدب** في كون المتقرب لا يرى أن إتيان العمل على الوجه الموفق الذي يعتقد أنه أتاه به راجع على الحقيقة إلى طبيعة العمل الشرعي، ذلك أن هذا العمل يحمل في صلبه أسباب التوفيق أو التسديد، وأن كل من دخل فيه بصدق وجد نصيباً من الهداية ودلائل على النجاح؛ وتتجلى **منازعة التبعية الأصلية** في كون من يمتن بعمله، يتجه إلى المطالبة بحق

السيادة عليه؛ وما طمع أحد في السيادة إلا وادعى استحقاق التبعية له، وبالتالي منازعة الخالق في اختصاصه بتبعية الكل له.

وليس أدل على هذه المنازعة، وإن كانت في غالب الأحيان خفية، مما نشهده من محاولات تخليد الأعمال عن طريق تشييد التماثيل والتذكارات أو إقامة المهرجانات والذكريات. فالتخليد هو بالذات تعظيم العمل مع إرادة ترتيب تبعية له. ويرى أهل النظر التجريدي أن التخليد غاية الغايات التي يجب على كل امرىء طلبها حتى يصير من الخالدين؛ ولا نستغرب أن يتأدى هؤلاء من طلب التخليد إلى طلب التأليه، فيكثر فيهم «المتألِّهة»، وما زال حديث الآلهة يطغى إلى اليوم في لغة الإبداع والمبدعين، بحجة أن الإبداع هو العمل العظيم الذي يؤثر في غيره كما يؤثر الإله في خلقه، وهذا منتهى المنازعة في حق التبعية. وأما أهل العمل التسديدي، فلا يرون في التخليد غاية كأولئك، وإنما وسيلة باعثة على الإكثار من العمل والتفاني فيه باعتبارها أسلوباً في الجزاء والثناء، لكن متى عمل المتقرب من أجل العوض والمَحْمَدَة على هذه الطريقة، فلا شك أنه يتطلع إلى فتح طريق في التبعية خاص به، فيشرك في عمله مع الخالق ما ينازعه انفراده بالتبعية. وأما أهل التأييد، فلا يرون في التخليد إلا مانعاً يقطع استئناف السير إلى المطلوب، لأنه يكرس في النفس صفات الرضى والقوة والغنى ويحملها على الدخول في المشاركة والمنازعة في التبعية الأصلية؛ لذا لا بد، لمن أراد درك درجتهم من أن يحرر نفسه من مشاعر الاعتبار والتعظيم للعمل، ويمتنع عن طلب وسائل إكباره في الأعين؛ ولا يتسنى له ذلك إلا بأنْ يَعِيَ بأن ما أصابه من السداد في العمل ليس من صنعه هو، وإنما من صنع عناصر التسديد المبثوثة في العمل الشرعي، والتي ينال كل متقرب به حظاً منها. أما ما سوى هذا العمل، فلا مكان للسداد فيه ولو بدا في الأعين مفيداً ومثمراً، لأن صاحبه لا يقف عند حد المنازعة التي يجب الرجوع عنها، وإنما يتعداها إلى المخاصمة والمناكرة، وإلى ادعاء التبعية الأصلية له من دون الخالق.

ج ـ **التحرر من إسناد العمل إلى الذات:** لما كان المتقرب في الظاهر يدبِّر عمله، ويدبر الإتيان به، ويدبر الوجه الذي يوقعه عليه، فإن ذلك يشعره بأن العمل صادر عنه، فيميل إلى إسناده إلى نفسه وتخصيص نفسه بهذا الإسناد. ومتى نسب المتقرب العمل إلى ذاته، انساق إلى نقل التزكية من العمل إلى نفسه، فأضفى عليها تعظيماً هو أضر به من تعظيم العمل، ذلك أنه لا يكتفي كما هو الشأن في تعظيم

العمل، بإساءة الأدب، حيث لا يقر بأن الأصل في رشاد أفعاله هو الخاصية التسديدية للعمل الشرعي، ولا بالمنازعة في التبعية حيث يتطلع إلى إنشاء تبعية خاصة به تضاهي التبعية الأصلية، وإنما يذهب إلى أبعد من ذلك، فينازع في «الخَلْقية»: فمن يسند العمل إلى نفسه، يرى أنه **الفاعل** له من دون غيره، والفاعل للشيء مسؤول عن وجوده، فيكون الذي ينسب العمل إلى نفسه مدعياً تعيين «الخَلْقية» للأفعال: أي أنه يخلق أفعاله كما تُخْلَق الذوات؛ وفي هذا بالغ التعاظم والتطاول على مبدإ «الخَلْق» الذي اختص به الحق سبحانه، إذ لا ذوات ولا صفات ولا أفعال إلا وهي من صنعه، وإن جاءت في ظاهرها منسوبة إلى عباده إحساناً منه وتكريماً لهم.

وقد يدعي بعض أهل العقل المجرد ولا سيما أهل الملامسة منهم، أنْ لا خوف على الفرد من التطلعات التعاظمية إن نحن أسندنا الأفعال إلى **الجماعة**، وليس إلى الفرد المعرض لمثل هذه التطلعات بسبب نزوعاته الذاتية؛ لكن هذه الدعوى لا تُغْني من الأمر فتيلاً، ذلك أنه لا شيء يمنع من أن تكون للجماعة تطلعات تعاظمية لا تقل عن تطلعات الفرد إن لم تكن أشد. فمعلوم أن للجماعة، من حيث المبدإ، فضلاً على الفرد، وهذا الفضل يورثها تعظيماً إضافياً يجعلها أقرب منه إلى الوقوع في ادعاء الاستقلال بالتسديد في الأفعال، وبالمطالبة بحق التبعية العملية، بل وبادعاء التعيين الخَلْقِي للأفعال. ولا يمكن درء هذه الانحرافات عن الجماعة إلا إذا كانت أقوى استعداداً من الفرد للتحرر من نسبة الأفعال إلى ذاتها، لما تحاط به من التعظيم من دونه، وهذا ما لا يتأتى للجماعة «المجرَّدة»، لأن هذه أبعد في التعاظم من الفرد، لإنكارها العمل الشرعي أو تغافلها عنه، ولا للجماعة «المسدَّدة»، لأنها وإن كانت أقل عرضة للتعاظم من الفرد، فإنها لا تفلت منه ما لم ترق إلى إدراك أن مصدر أفعالها آت من التبعية الأصلية، وأن مصدر التسديد فيها راجع إلى طبيعة العمل الشرعي. أما الجماعة «المؤيَّدة»، فلا ترى في اجتماع أفرادها إلا سبباً للاستعانة على منع إسناد الأعمال إلى «المخلوقية» سواء أكانت في الفرد أم في الجماعة وعلى تخصيص «الخالقية» بهذا الإسناد.

ومتى استقل المتقرب عن التبعية العملية، نال ما يمكن أن نسميه بـ «**الحرية الفعلية**» أو «**السلوكية**» التي تتميز عن الحريات التصرفية العامة بكونها تنبني على وجهين من عدم التصرف: **أولهما** عدم تصرف المتقرب في الفعل، **وثانيهما** عدم تصرف الفعل في المتقرب، بينما الحريات الأخرى لا تأخذ إلا بجانب عدم تصرف

المتقرب في الفعل؛ وإهمالُها للأخذ بجانب عدم تصرف الفعل في المتقرب يُعَرِّضها للوقوع في استقلال الفعل بالتصرف وإيراد الإنسان مهالك لم تكن في الحسبان كما نعلم ذلك من مآلات بعض التطورات العلمية والتقنية. ومن ثَمَّ، جاءت أهمية القاعدة السلوكية المشهورة «لا تفعل فعلاً يجلب لك المضرة أكثر مما يجلب لك المنفعة»، لكونها تقضي بضرورة مراعاة جانب عدم تصرف الفعل في صاحبه، لما قد ينشأ عن هذا التصرف من الضرر. أما «الحرية الفعلية» لمَّا تخلصت من روح التصرف، سواء في المتقرب أو في فِعله، اكتسبت القدرة على صيانة نفسها من آفات استقلال الفعل، ويبقى التصرف وصفاً يختص به الذي خلق المتقرب وفعله على حد سواء.

● حاصل القول ان المتقرب لا ينال مرتبة الإخلاص إلا إذا تحرر من آفات ثلاث على درجات متفاوتة فيما بينها وهي: «طلب الانتفاع بالعمل» و «الرغبة في تعظيم العمل» و «الميل إلى إسناد العمل إلى الذات». فإذا انعتق من السعي وراء الانتفاع من العمل، كفَّ عن المنازعة في الاستحقاق، وسلَّم بسبق المنة الإلهية؛ وإذا انعتق من النزعة إلى تعظيم العمل، كف عن المنازعة في الاستحقاق وفي التبعية، وسلم بإسناد التسديد إلى العمل الشرعي، فضلاً عن تسليمه بسبق المنة الإلهية؛ أما إذا انعتق من الميل إلى نسبة العمل إلى النفس، كفَّ عن المنازعة في الاستحقاق وفي التبعية وفي الخَلْقية، وسلَّم بمخلوقية أفعاله كلها، فضلاً عن تسليمه بالخاصية التسديدية للعمل الشرعي، وبسبق المنة الإلهية. ومتى أدرك تقدم المنة الإلهية، ودورها في سداد العمل الشرعي، ووظيفتها في التحقق الخَلْقي للأفعال، أخذ في التوجه إلى الاستقلال عن التبعية العملية والتقيد بالتبعية الأصلية.

3.2.1 ـ الخلاص:

إذا كان التخلص هو التحرر من رق «الشيئية» أو هو «الحرية الوصفية» وكان الإخلاص هو التحرر من رق «العملية» أو هو «الحرية الفعلية»، فإن الخلاص هو التحرر من التخلص ومن الإخلاص معاً؛ وليس الانعتاق منهما، كما قد يتبادر إلى أهل المقاربة، بموجب القانون المجرد الذي يقضي بأن نفي النفي إثبات، فقدانا للحريتين الوصفية والفعلية ورجعاناً إلى التبعيتين المانعتين من إدراك التبعية الأصلية المحققة للعبدية. حقاً إذا اجتمع للمتقرب التحرر من سلطان الأوصاف التملكية على

قلبه، والتحرر من طغيان الآثار التصرفية على نفسه واتسع مجال حريته الوجودية والسلوكية، استطاع مغالبة نزعته «التَّربُّبية» التي تتجلى في الدخول في المنازعة وإرادة المشاركة في حق التبعية، هذه المغالبة التي تخلع عليه أوصافاً حميدة وتمده بمعانٍ لطيفة، وبالتالي تمهد له السبيل إلى إدراك مطلوبه من التحقق بالعبدية.

لكننا لو تأملنا في معنى الحرية، لألفيناها أكثر الأشياء استحواذاً على النفس الإنسانية لما فيها من إعادة سلطان التملك وسلطان التصرف إلى الذات، حتى إن عموم الناس مطبقون على أنها أعظم قيمة يسعد الإنسان بنيلها ويشقى بفقدها وبالقعود دون طلبها. ومعلوم أن الحرية حريتان: حرية متمثلة في الانعتاق من رق «التسلطية» السالفة الذكر، وحرية متمثلة في الانعتاق من رق «الشيئية» ورق «العملية»، فلنسم الأولى منهما **«الحرية المكانية»** باعتبارها استعادة للمكان وللمكانة، ولنسم الثانية منهما **«الحرية الكونية»** باعتبار أن الأوصاف التملكية والآثار التصرفية المتحَرِّر منها مظاهر وجودية. وإذا كان علم عموم الناس بالحرية لا يتعدى الحرية المكانية، وكان حكمهم فيها مع ذلك، على ما نعلم من التعظيم والإجلال، فكيف حالهم مع الحرية الكونية التي ليست الحرية المكانية إلا أثراً محدوداً من آثارها المشهودة! فإن النفس إذا كانت ميالة إلى التحرر المكاني على محدوديته، فلهي أشد ميلاً إلى التحرر الكوني لشمول سلطانه.

يترتب على هذا أن طالب الحرية ما أن يبلغها، حتى يتعلق بها تعلقاً يكون على قدر قيمتها، فيكون التعلق بالحرية الكونية عند المتقرب أقوى من التعلق بالحرية المكانية، حتى إن التفاوت بين التعلقين لا يكاد يقبل التقدير والقياس. وليس التعلق بالشيء، كما هو واضح، إلا قبول حكم التبعية له، وإذا كانت التبعية للحرية المكانية تُعَد صفة تُنهِض همة صاحبها للزيادة في التحرر المكاني بتوسيع محيط التملك ومجال التصرف، فإن التبعية للحرية الكونية تُعَدُّ صفة تَقْعُد بصاحبها عن الزيادة في التحرر إن لم تحُد من تطلعه إليه، ذلك أنها تستبدل بالحرية الكونية تبعية كونية جديدة تحول بينه وبين وجدان التبعية الأصلية التي هي السبب في تعبده والسر في تحرره.

لئن كان الاشتغال بالحرية، باستحداثه لتبعية إضافية صارفة عن التبعية الأصلية، يؤدي إلى الخروج عن الحرية والوقوع من جديد في الرق، فإن التجرد من هذا الانشغال ليس من شأنه فقط أن يعيد الحرية إلى المتقرب وأن يعيد إليه التوجه إلى التبعية الأصلية، وإنما أيضاً أن يفيده زيادة تدرج نحو مطلوبه من العبدية، إذ لا يَفْقِد

شيئاً مما وصل إليه من أوصاف اليقظة والاستقامة بسبب نزوله مرتبة التخلص أي انعتاقه من رق التملك وبسبب نزوله مرتبة الإخلاص أي انعتاقه من رق التصرف، بل يضيف إليها أوصافاً أخرى أسمى منها يتحلى بها بفضل عدم وقوفه عند التخلص وعند الإخلاص، وبفضل تطلعه، من غير توقف ولا تعلق، إلى النزول في مرتبة فوقهما، هي مرتبة التخلصِ من التخلص والإخلاص في الإخلاص وهكذا في سير دؤوب إلى مقصوده الأسنى.

وما أبعد هذه النتيجة عما ذهب إليه المعترض من أن ترك الحرية الكونية مضر بالمتقرب؛ فكائناً ما كانت الحرية وكائناً ما كان لها من جليل القدر وعظيم السعة، إذا استولت على المتقرب واستعبدته لنفسها، لا بد وأنها قاطعة عنه طريق التحقق بعبديته. فأولى له أن يتركها ثم أولى له أن يطلب الحرية الحق التي يكون بها كمال تملكه وكمال تصرفه؛ وكمالُ تملكه، في التبعية الأصلية التي تورث هذه الحرية، هو الشعور بالافتقار إلى الخالق، وكمال تصرفه فيها هو الشعور بالاضطرار إلى الفاعل. فلنوضح معنى «الافتقار» ثم نَنْعطف على «الاضطرار»، مع بيان كيف أن هذين الوصفين المتكاملين سبب في اتصاف المتقرب بالعبدية.

أ ـ الشعور بالافتقار: الافتقار، على وجه العموم، هو وجدان الحاجة إلى شيء ما، وعلى وجه الخصوص، هو الشعور بالحاجة إلى صفة من الصفات الوجودية، وعلى الوجه الأخص، هو شعور المتقرب بالاحتياج في كل وصف من أوصافه الوجودية التي بها حصول تملكه، إلى تجلي خالقية الباريء المصور، أو قل بإيجاز ان **الافتقار هو التجرد من التملك أو هو ترك التملك**.

وتجدر الإشارة بصدد هذا التعريف للافتقار أنه يقوم على معنيين أساسيين هما: **أولاً ـ تعلق الافتقار بكل الأوصاف** بما فيها وصف الافتقار الذي هو نعت ذاتي للعبد، ووصف الافتقار إلى الافتقار الذي هو الخروج عن تملك الافتقار؛ والأوصاف، كما ذكرنا، هي العلة في التحقق الوجودي للعبد، والسبب في ظهوره التملكي. وثانياً ـ **تَجَلِّي خالقية الباريء**، ونقصد بذلك ظهور الأوصاف الوجودية بفضل الخلق الإلهي، هذه الأوصاف التي يقع من العبد الافتقار إليها؛ ولولاها، لما أمر بطلب الافتقار إليها.

وقد يتعجل المعترض الطعن على هذا التعريف للافتقار فيقول: «كيف يصح أن

يكون ترك التملك كمالاً بل أن يكون كمالَ التملك الذي هو مقتضى الحرية؟ أليس في إثبات التملك للعبد ونفيه عنه تناقض لا ينكره أي عاقل؟».

ليس يمتنع مبدئياً أن يتأول المتأول حقيقة الجمع بين كمال التملك وترك التملك في حد العبدية من وجهين يخرجها عن ظاهر التناقض، هما: وجه التمايز ووجه التجوُّز؛ فمن جهة التمايز، يدعي المتأول بأن لفظ «التملك» قد يكون وارداً بمعنيين مختلفين؛ ففي عبارة «ترك التملك» يكون معناه هو مَلَكَة الأوصاف الوجودية أو الشيئية للذات؛ وفي عبارة «كمال التملك» يكون معناه هو ملكة الذات لهذه الأوصاف الوجودية أو الغيرية، فيكون الافتقار هو ترك تملك الغير للذات إلى تملك الذات للغير؛ ومن جهة التجوز، يدعي المتأول أن الشيء إذا خرج عن حده انقلب إلى ضده، فتكون المبالغة في ترك التملك كِناية عن الخروج إلى التملك، ويكون الافتقار هو تملك ترك التملك.

الحق أن التأويلين، وإن أفادا في رفع التعارض الظاهر، فإنهما لا يفيدان في بيان المراد من العبدية. فالجمع فيها بين كمال التملك وترك التملك، ليس من جهة التمايز ولا من جهة التجوز، وإنما من جهة التطابق والانطباق. فمعنى «التملك» واحد في العبارتين، ولفظ «الترك» لم يصرف عن الطور الذي هو مقتضاه إلى طور آخر، فوحدة التملك وحقيقة الترك وصفان قائمان معاً بالعبدية؛ وبيان ذلك أن الأصل في هاتين الصفتين أمران تتجلى بهما «الخالِقية» هما: «الخلق»، و «الرزق» ولكل صفة منهما غاية مخصوصة.

فغاية «التجلي الخلْقي» هي أن يُظْهر المخلوق الافتقار التام للخالق، فلا يرى لنفسه وصفاً ولا وجوداً ويدخل دخولاً تحت الأحكام بالذلة، ويقبل بالأسباب والمسببات قبول العبد من سيده.

أما غاية «التجلي الرزقي»، فهي أن يُظْهِر الخالق فضله على المخلوق؛ فما افتقر العبد إلى الخالق إلا ليستدر منه الرزق، وما رزَقه الخالق إلا ليُرِيَه منته عليه.

وهكذا، فما خلق البارىء الخلق إلا ليفتقروا إليه، ولا افتقروا إليه إلا ليرزقهم، ولا رزقهم إلا ليظهر إحسانه عليهم. وعلى هذا، فمن جهة الخلق، يكون العبد تاركاً للتملك تركاً تاماً، حيث لا يد له على أي وصف سواء في نفسه أو في أفقه؛ ومن جهة الرزق يكون العبد كامل التملك حيث إن رازقه هو خالقه، إذ يأخذ منه بالافتقار

كل شيء ويعطيه بالامتنان كل شيء، فالعبد مفتقر بذاته غني بربه، ذليل بذاته عزيز بربه؛ وليس الافتقار والذلة أقل نصيباً في المنة من الاغتناء والعزة. فالعبد على الحقيقة جامع بين مظهرين للمنة الإلهية، «منة الخلق» التي تورثه وصف الافتقار، و «منة الرزق» التي تورِّثه وصف الاغتناء. فالعبدية تكون إذن **بالتجلي المَنّي الخلقي والرزقي للربوبية**.

وإذا ثبت أن العبدية مظهر من مظاهر منة الخلق والرزق الإلهية، ثبت معه أيضاً أن يكون التجرد من التملك منة، وأن يكون اجتماع المنتين متحققاً في العبدية من غير تغالط ولا تناقض ومن غير حاجة لا إلى التمايز ولا إلى التجوز.

ب ـ الشعور بالاضطرار: الاضطرار، على وجه العموم، هو وجدان الحاجة إلى فعل ما، وعلى وجه الخصوص، هو الشعور بالحاجة إلى فعل من الأفعال السلوكية، وعلى الوجه الأخص، هو شعور المتقرب بالاحتياج في كل فعل من أفعاله السلوكية التي بها حصول تصرفه، إلى تجلي «فاعلية» الفاعل المختار، أو قل، بإيجاز، الاضطرار هو **التجرد من التصرف أو ترك التصرف**[43].

ننبه إلى أنه يحصل من الفائدة بهذا التعريف أمران اثنان: أولهما **تعلق الاضطرار بكل الأفعال** بما فيها فعل الاضطرار وفعل الاضطرار إلى الاضطرار. والأفعال، كما وضحنا ذلك سالفاً، هي العلة في التحقق السلوكي للعبد، والسبب في ظهوره التصرفي؛ والاضطرار والاضطرار إلى الاضطرار هما أدل الأفعال عند العبد على السلوك والتصرف، كأنما هذه الأدلة تقضي بأن يكون العبد بالغاً أقصى جهده في التجرد من الأفعال، حتى من فعل الاضطرار، مع وجوده في موقف يكون بالغاً أقصى غايته في الاحتياج إلى الفعل، وثانيهما: **تجلي فاعلية الفاعل**، والمقصود من ذلك ظهور الأفعال السلوكية بفضل الفعل الإلهي. وهذه الأفعال هي التي يقع الاضطرار إليها من لدن العبد، والتي تقع بها الاستجابة من لدن الفاعل.

وهنا أيضاً قد يتوهم المعترض أننا قد وقعنا في تناقض آخر، إذ يدعي أننا جعلنا مقتضى كمال التصرف هو ترك التصرف. من الممكن أن يلجأ المتأول إلى طريقتي التمايز والتجوز التي أخذ بهما متأوّل الافتقار ليحل ظاهر التعارض بين كمال التصرف

---

(43) تدبر الآية الكريمة 96 من سورة الصافات: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾.

والتجرد عن التصرف؛ لكننا لسنا في حاجة إلى مثل هذا الحل، لأن الجمع بينهما عند العبد وارد من جهة واحدة، وداخل في طور واحد؛ ومرجع ذلك إلى صفتين تتجلى بهما الفاعلية، وهما: «الأمر» و «الاستجابة» ولكل صفة منهما غاية معينة.

وغاية «**التجلي الأمري**» هي أن يتلقى المأمور الآمر بالاضطرار التام، وذلك بالانسلاخ عن كل فعل وعن كل سلوك كما لو كان أعْطَل العاطلين، حتى لا مُخْرِج إلى الفعل إلا الآمر وحده، وبالالتجاء إليه بالكلية كما لو كان أهلك الهالكين، حتى لا مُخرِج إلى النجاة إلا الآمر وحده(44).

أما غاية «**التجلي الاستجابي**»، فهي أن يتلقى الآمِرُ المأمورَ بالاستجابة، إذ المأمور المضطر سائل، وسؤاله لمَّا قام بشرط الانسلاخ التام والالتجاء الكلي، استحق الاستجابة من الآمر، إلا أن هذا الاستحقاق ليس استحقاق امتثال: فما كان المضطر مستحقاً لشيء؛ فمن أين يصح أن يدعي وهو على وشك العَطَل والهلاك، أن له في «الأمر»، نصيباً حتى يطاع، وإنما هو استحقاق امتنان؛ فما اضطر المأمور إليه إلا ليتلقى جوابه، وما أجابه الأمر إلا ليُعَرِّفه عظيم منته.

وهكذا، يتبين أن الفاعل ما أمر بأمر إلا ليقع فيه الاضطرار إليه، وما تلقاه المأمور بالاضطرار إلا لتقع له به الاستجابة، وما تلقى الآمر هذا الاضطرار إلا ليتجلى بتفرد منته أو قل إن شئت غاية «الأمر» هي الاضطرار، وغاية الاضطرار هي الاستجابة، وغاية الاستجابة هي الامتنان.

يترتب على هذا، أنه من جهة «الأمر» يكون العبد متجرداً من التصرف تمام التجريد ومنقطعاً عن السلوك كامل الانقطاع، حيث لا فعل له في نفسه ولا تأثير له في غيره؛ ومن جهة الاستجابة يكون العبد كامل الاقتدار والتصرف بما أن الآمر هو ذاته المجيب، وبما أن إجابة الآمر أفضل من سؤال المأمور، إذ ما طلب المأمور المضطر شيئاً إلا ومَنَّ عليه الآمر بأفضل مما يمنّ به على السائلين، لأن انشغاله بربه غالب على انشغاله بحاجته، فيكون العبد بذلك جامعاً في حقيقته بين الاضطرار والاقتدار(45).

---

(44) تدبر الآية الكريمة 5 من سورة البينة. ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، ذلك دين القيمة﴾.

(45) تأمل الحديث القدسي: «من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين»، أخرجه الترمذي في جامعه.

ولما كان الاضطرار هو الآخر نعمة عظمى من آثار التجلي المني، فإن العبد يطوي في ذاته منتين، «منة الآمر» التي تجلب إليه الاضطرار، و «منة الاستجابة» التي تجلب إليه الاقتدار. فالعبدية تكون إذن بالتجلي المني الأمري والاستجابي للربوبية.

وإذا صح أن العبدية مجلى منة الأمر ومنة الاستجابة للفاعلية الإلهية، صح معه كذلك أن يكون التجرد من التصرف منة، وأن تكون العبدية جامعة للمنتين جمعاً تاماً من غير تغالط ولا تناقض ومن غير حاجة إلى التمايز ولا إلى التجوز.

يتحصل مما سبق أن المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية الكونية، وأن لا سبيل له للتحرر من هذا الرق الكوني إلا إذا تحقق بالافتقار والاضطرار، وأن الافتقار جامع لمنن «الخالقية الإلهية» خلْقاً ورزقاً، لأن الافتقار هو التجرد من الأوصاف، و «الخالقية» تمُن بهذه الأوصاف الوجودية، كما أن الاضطرار جامع لمنن «الفاعلية الإلهية»، أمراً وإجابة، لأن الاضطرار هو التجرد من الأفعال، و «الفاعلية» تَمُن بهذه الأفعال السلوكية، فتكون العبدية إذ ذاك هي الدخول في الامتنان الإلهي الوصفي والفعلي.

لكن يبقى الاعتراض على هذا التعريف للعبدية ممكناً: فكيف تكون العبدية مجلى الامتنان ومظهر الحرية في آن واحد إذا كان مقتضى الحرية هو «أن تفعل ما تريد لا ما يريد غيرك، وكان الامتنان أن يفعل لك غيرك بدل أن تفعل بنفسك»؟

صحيح أن المتقرب لم يترك الحرية الكونية، على جلال قدرها، واتساع تأثيرها إلا من أجل تحصيل حرية أكمل يطوي بها الآثار الكونية إن أوصافاً أو أفعالاً؛ ومن أراد الخروج عن الأثر الكوني، لا يمكن إلا أن يخرج إلى المؤثر أو المُكَوِّن. فالخروج عن الحرية الكونية هو خروج إلى حرية هي وصف من المكوِّن، فلنسمها بـ «**الحرية المكوِّنية**» أو «**الحرية الربانية**». فالمتقرب إذن يترك الحرية الكونية من أجل الحرية المكوِّنية.

وصحيح أيضاً أن حصول الامتنان دليل على أن المستفيد منه متقبل له من غير تملك ولا تصرف، وأن الممد به مستبد بالأوصاف والأفعال استبداداً، فتكون حقيقة العبد هو أنه المتقرب المملوك بالكلية والمنفعل من جميع الجهات بالامتنان، فما أن أُخرِج من فقدان التملك بفضل التجلي الرزقي ومن فقدان التصرف بفضل التجلي الاستجابي، حتى أُدخِل في رِقّ التجلي المني، فذهب عنه التملك بكليته، وذهب عنه

التصرف بجمعيته، ومن تكن هذه حقيقته، أيبقى له شأن بالحرية ناهيك عن الحرية الكونية! .

الواقع أنه لو كانت الحرية حقيقة واحدة وبأوصاف واحدة تشترك فيها جميع مراتب التملك والتصرف، لكان ذلك يدعونا إلى التسليم بعدم انطباق الحرية على العبدية، أو إلى إيجاد طرق في التأويل تمييزية أو تجويزية، لكن يتبين أن الأمر بخلاف ذلك إن أخذنا بعين الاعتبار ما قيل أعلاه بصدد العلاقة بين الحرية المكانية والحرية الكونية من اتصافها بالتقابل والتفاضل، فلا تقل عنها علاقة الحرية الكونية بالحرية المكوِّنية هي الأخرى تقابلاً ولا تفاضلاً إن لم تزد عنها فيهما.

قد ذكرنا من قبل بعض المعايير لبيان هذا التقابل بين الحرية المكانية والحرية الكونية، وقلنا بأنه لا يمتنع حصول الحرية المكانية مع الفقد الدائم للحرية الكونية، وحصول الحرية الكونية مع الفقد المؤقت للحرية المكانية، إذ من شأن الحرية الكونية أن تخلق الاستعداد الكافي لتحصيل الحرية المكانية، فكذلك لا يمتنع حصول الحرية الكونية وبالأولى الحرية المكانية من غير أن تحصل الحرية المكونية إذا وقع المتقرب في رقها بالوقوف عند التخلص والإخلاص، لكن لا يجوز حصول الحرية المكونية مع فقد الحرية الكونية لأنها شرط ضروري في هذا الحصول، وإن جاز حصولها مع فقد الحرية المكانية ولو أنها تجلب الاستعداد الأكمل والهمة الأعلى لتدارك هذا الفقد.

ثم إنه إذا كانت الحرية الكونية متفاوتة في الطبيعة مع الحرية المكانية، فإن تفاوت الحرية المكونية مع الحرية الكونية أعظم من تفاوتهما، حتى إنه لا يمتنع أن تختص الحرية المكونية بصفات لا تقوم بالحريتين الأخريين فقط، بل قد تكون على طرفي نقيض مع بعض صفاتهما.

قد بان الآن أن الحرية المكونية هي الحرية الحق التي لا ترتيب لها مع الحريتين المكانية والكونية على الرغم من إفادتها العظمى لهما، كما بان من قبل أن الغاية من وجود الإنسان هي أن يفتقر إلى الخالق وأن الغاية من سلوكه هي أن يضطر إلى الفاعل؛ ومعلوم أن الحرية هي إجمالاً التوفية تملكاً وتصرفاً بالغاية المرسومة؛ وكل إخلال بهذا الشرط يؤدي إلى فقد الحرية والوقوع في رق وصف من الأوصاف الوجودية أو فعل من الأفعال السلوكية. وبناء على هذا، تكون الحرية المكوِّنية هي

التوفية بالافتقار تملكاً وبالاضطرار تصرفاً، ويكون وجود الحر الرباني هو الافتقار وسلوكه هو الاضطرار. وهذا منتهى الوفاء بالغاية من الخلْق ومن الأمر. وبتوفية العبد بالافتقار الذي هو غاية الخلق وبالاضطرار الذي هو غاية الأمر، يكون قد عرف حقيقة ما اسميناه بـ «التبعية الأصلية» التي منها كل شيء وإليها كل شيء، وتحقق بمعنى «العبدية».

ومتى نال المتقرب درجة العبدية، حصل له التأييد. وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتنان الرباني يُخرجه من وصف الافتقار إلى وصف الغنى، ومن وصف الاضطرار إلى وصف الاقتدار؛ والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل؛ و ما زال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخالقية والأوصاف الفاعلية ما بقي هو على حال الافتقار والاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكاً بخالقيته ومتصرفاً بفاعليته. ومن تكن هذه صفاته، أليس قد حاز من الحرية أكملها! وكل من أراد أن يُخرجها على مقتضى حرية دونها، لم يصب ألبتة الغرض منها إن لم يَمِلْ إلى الإنكار عليها، ويحرم نفسه من الانتفاع بها، لأنها بحق حرية محبة، بينما حريته هو هي حرية استدلال وكفى؛ وللمحبة عقلها كما للاستدلال عقله، وشتان بين عقل التأييد وعقل التجريد.

2 ـ مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيَّد

* إن العقل المؤيَّد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.

لقد تبين لنا أن العقل المؤيَّد يشكل خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان، حيث إنه يقطع به مرحلة يُحَصِّل فيها القدرة على اتقاء الآفات الخُلُقية: كالتظاهر والتقليد، والآفات العلمية: كالتجريد والتسييس. وقد مرَّ بنا أن مرد ذلك إلى توسل هذا العقل بالتجربة الحية. فإذا دخل المتقرب في هذه التجربة ونزل في مراتبها، أخذ في التخلق بوصفين اثنين: العينية والعبدية. فبفضل العينية، يلابس المتقرب الأشياء من جهة، ويتحول ويتشكل العمل والنظر عنده من جهة ثانية. فإذا لابس الأشياء، لم تتطرق إليه آفة التظاهر، وإذا تحول وتشكل النظر والعمل عنده لم تتطرق إليه آفة التقليد. وبفضل العبدية، يتحرر من رق الأوصاف ومن رق الأفعال. فإذا تحرر من رق الأوصاف، لم تلحقه آفة التجريد، وإذا تحرر من رق الأفعال، لم تلحقه آفة التسييس.

ومتى سلّمنا بأن الصوفي في نشدانه الكمال والتكامل في السلوك، يلزمه طلب الحصانة من آفات العمل الخُلُقية والعلمية، وسلمنا بأن التجربة الحية هي التي تحفظ من هذه الآفات بفضل ما تخلعه على المتقرب من أوصاف العينية والعبدية، أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق ويتقوم بها السلوك عنده.

يترتب على هذا أن الصوفي باتخاذه التجربة الحية سبيلاً في إقامة الأعمال، يكون قد اختار أكمل طريق في التعقل، ولا يكون التعقل كاملاً إلا إذا استوفى الشروط الثلاثة الآتية التي سنرى أن التجربة الصوفية توفيها حقها.

1.2 ـ شروط كمال العقل:

1.1.2 ـ **يجب أن لا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية**. فلا نكاد نجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وقف عند هذه الرابطة بين العلم والعمل، معبراً عنها بهذه الصيغة أو تلك مثل «العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم» أو «العلم الباعث على العمل» أو «كمال العلم في حصول الاتصاف»[46]. فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى ولو كانت علماً نظرياً أو آلياً كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوىء التنظير المجرد.

ومن علقت همته بالعقل المجرد، فلا حظ له في معرفة هذا المبدإ لأنه خارج بالكلية عن العمل؛ ومن وقف عند العقل المسدَّد؛ فلا يأمن أن يعثر ويقع من حيث لا يشعر في ادعاء علوم أو على الأقل مراتب فيها لا يحصل له الاتصاف بها.

ولا نستغرب إذ ذاك أن يبلغ عند المعاصرين من دارسي التراث، التهاون بهذا المبدإ إلى درجة الاستخفاف به ونبذه بالمرة، لأن أغلبهم هو ممن لا يقيم للعمل وزناً، ولا يرى له فائدة في أية نظرية تُقَوِّم التراث أو تُخطط للنهوض بإبداعيته، حتى

---

(46) قال ابن مسعود رضي الله عنه: «كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»، أخرجه الطبري في تفسيره، الجزء الأول. ص .80، وقال أبو عبد الرحمن السلمي التابعي: «حدثنا الذين كانوا يقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النبي ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً»، أخرجه الطبري، نفس المصدر، الجزء الأول، ص .80.

صار راسخاً في الأذهان أنه بالإمكان أن يدلنا على الطريق السليم في إحياء التراث والاستمداد من تاريخيته وعقلانيته، من لم يتمرس قط بمبادئه ومن لم يَحْسُن عمله. فإذا كان ثابتاً أن معظم التراث الإسلامي هو ثمرة التسديد بواسطة الدخول في الاشتغال الشرعي، كما أن جانباً منه هو ثمرة التأييد بواسطة النزول في مراتبه، فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه ومعرفة أقوم السبل في إحيائه من امتنع عن الاجتهاد في العمل، بل أبى حتى الدخول فيه، هذا إن لم يكن مذهبه جحد قيمة الاشتغال الشرعي والتمادي في هذا الجحود. والحق كل الحق أن من يلتفت عن هذا العمل، إن إهمالاً أو تنكراً، لا يمكن أن يحالفه السداد في أحكامه ولا أن يُنتفع بعلمه.

وإن الكثرة المتكاثرة من الأبحاث في الإسلاميات لتدعونا اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تجديد الاعتبار لهذا المبدإ العملي الإسلامي الذي يحدد حقيقة العلم النافع، وهو، كما رأينا، العلم الذي يحمل صاحبه على العمل وتظهر ثمرته في السلوك. ويكون ذلك باتخاذه معياراً لتقويم الدراسات الإسلامية المعاصرة، فإن وافقت الواحدة منها هذا المبدأ، قبلناها وعددناها من الاجتهادات التي قد تصيب أو تخطىء في هذا الموضع أو ذاك، وإن خالفته رددناها على صاحبها، لأنها لا يمكن الانتفاع بها، ولأن صاحبها لا يستحق أن يُقتدى به، إذ على حسب ما يكون الدارس في موافقة فعله لقوله، يكون اتباعه والاستفادة منه.

2.1.2 ـ يجب أن لا تنفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية. فكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه وبالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات التي تنظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه؛ وكل من سرح فيها فكره، وكان ذا عقل كامل، وجب أن يدركه فيها، وأن يزداد اقتراباً منه.

لكن الملاحظ أن الذين اقتصروا على العقل المجرد في المعرفة، لم يزدادوا إلا إعراضاً عن الله ومنازعة في شرعه، فكيف يُؤمَن جانب معرفة يكون حالها مجانبة معرفة الله أو مخاصمتها! وكيف يُطمأن إلى نتائجها ولو سوّلت للمستفيد منها أنها تأتيه بالخير المطلوب! لأن الأمن والاطمئنان لا يمكن أن يلحقاها إلا من لدن المعرفة الغيبية التي كان ينبغي أن تخالطها؛ وما دامت قد قطعت صلتها بهذه المعرفة، تارة بحجة الموضوعية العلمية، وتارة بحجة استقلال المعرفة العلمية، وأُخرى بدعوى

تعذر المعرفة الغيبية، فقد حَرَمَت نفسها كل وسائل جلْب الهداية إليها وكل سبل تحقيق تمام التسديد وتمام النفع لأصحابها.

وأما الذين اكتفوا بالعقل المسدَّد، فإن كان الإجماع منعقداً عندهم على كون العلوم النقلية، إما موصلة إلى معرفة الله، وإما معينة على أسباب السلوك الموصل إلى هذه المعرفة، فإن هذا الإجماع غير حاصل عندهم على مستوى العلوم العقلية، ذلك لأن المعرفة الغيبية تكون فيها اعتبارية وتقديرية أكثر مما هي اختبارية وحقيقية، بحيث يبقى في الإمكان انفكاك معرفة الحقائق العلمية عن معرفة الله.

ولا يقل هذا المبدأ العملي عن الأول أهمية في تشكيل المعرفة الإسلامية. فكل لعلوم، نقلية كانت أم عقلية، يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية. وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك، لا بد أن يصل إلى إدراك جانب منها، وأن يستزيد التَّقرب إليها، إلا كان علمه غير خادم للمقصود الأصلي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف لعلم النافع، حتى إن الباحث المسلم يكون مطالباً بأن يُخْرِج معارفه والنتائج العلمية لتي يتوصل إليها على مقتضى دلالة هذه الحقيقة الإلهية، وإلا كان كغيره ممن يخوض ي هذه العلوم وهو لا يفقه من هذه الدلالة شيئاً، ولا يجد في نفسه من آثارها صيباً[47]. ولا حاجة بنا هنا إلى مزيد من بسط الكلام في تداخل الحقيقة العلمية مع لحقيقة الغيبية الشاملة، وفي بطلان الدعوى التي طالما تعلل بها المتوسلون بالعقل لمجرد، والتي تقول بأن المنهج العلمي العقلاني يقتضي الفصل بين هاتين الحقيقتين، ذلك أن العلم في الإسلام لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد بالوحي، وأن العقل يه لا ينفع إلا من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي، فكيف لا يُخل بمقتضيات لحقيقة العلمية ويمنع نفسه من تبين طبيعة الممارسة الإسلامية من يَدْخُل في العلم هو طالب عزله عن التسديد الإلهي بإسقاط جانب الوحي وجانب العمل الشرعي منه!

3.1.2 ـ يجب أن يكون في الممارسة العقلية **متسع للاستزادة الدائمة**، من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر؛ فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق متسعة الرحاب بحيث لا يُخشى على الزيادة فيها والبقاءِ على هذه الزيادة من أن تحيد

47) روي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: «العلم علمان، فعلم ثابت في القلب فذلك العلم النافع، وعلم في اللسان فذاك حجة الله على عباده»، أورده الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب.

بها عن جادة المعقول أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه. فلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به، فليست تزداد بهذا الاجتهاد إلا تعلقاً بالقيم الموجِّهة وبالمعاني الهادية ورسوخاً في معرفة الله. ومتى ازداد هذا التعلق وهذا الرسوخ ازداد أصحابها نفعاً لأنفسهم ولغيرهم.

هذا على خلاف ما نشاهده عند أهل العقل المجرد. فَلَكَمْ زعموا أنهم ينالون من وسائل التمتع والإسعاد على قدر تزايد التزامهم فيما يقولون وما يفعلون بمقتضيات النظر المجرد، ووضوح بطلان هذا الزعم يغني عن بسط الكلام فيه؛ فما تعانيه الإنسانية من التعثر والتكدر بسبب تعاطي التجريد العقلي والمزايدة فيه أظهر من أن يوصف ويعلل.

أما أهل العقل المسدَّد، فقد تجر عليهم الزيادة في الأعمال بعض الآفات ما بقيت أعمالهم حبيسة الإقامة بالجوارح وحدها، ولم ترتق إلى مستوى المعاناة بالجوانح، وما لم تتم على نعت التخلص والإخلاص التي ذكرنا من قبل.

وليس هذا المبدأ أقل من المبدأين السابقين أثراً في توجيه الممارسة الإسلامية، لأن هذه الممارسة، كما رأينا، مبنية على طلب الكمال في كل شيء، وبالأولى في السلوك الذي هو معيار الاستقامة، هذا الطلب الذي يحفز كل متقرب على الاستزادة من الأعمال ما ينفعه في مزيد من الترقي، وإلا لم يأمن على نفسه من أن يؤدي به التوقف إلى الوقوع في غائلة التقليد، بل إلى النزول درجة عما كان فيه من التقرب، لأنه لم يدرأ آفات المرتبة التي هو فيها بالتطلع إلى مكاسب المرتبة التي فوقها، إذ كلما تقدم العمل بالمتقرب درجة، وقى نَفْسَه من غوائل الدرجة التي دونها.

2.2 ـ وفاء التجربة الصوفية بشروط كمال العقل:

بعد أن اتضح أن المبادىء الثلاثة: مبدأ «اقتران العلم بالعمل» ومبدأ «اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية»، ومبدأ «سلامة الزيادات» هي شروط في كمال كل معرفة عقلية، لننظر كيف أن التجربة الصوفية تستوفي هذه الشروط بتمامها.

1.2.2 ـ «مبدأ اقتران العلم بالعمل» هو ما يعبر عنه الصوفية بـ **«اجتماع المقال والحال»**، ذلك أن المعرفة لا تستقيم على قوانين علمهم إلا إذا كانت تُلابِس السلوك،

كما أن النظر لا يَطَّرِد على أصول مذهبهم إلا إذا كان يلابس العمل. فلا ينطق الناطق منهم إلا وهو متحقق بما يقول. وليس أدل على هذا التحقق بالقول من تباين عبارتهم في التعبير عن المعنى الواحد: فلما كانت درجاتهم في المعارف والأحوال متفاوتة، كان كل منهم يعبر على مقدار معرفته وينطق بحسب حاله، وكل هذا لا يحول دون تواصلهم وتفاهمهم وتبليغ مقاصدهم بعضهم لبعض. فمن كان في نفس المرتبة من المعرفة أو كان له نفس الحظ من الحال، لا يذهب عليه الوجه الذي تدل به العبارة التي أُلقِي بها إليه. ومن كان في منزلة من المعرفة أعلى أو كان نصيبه من الحال أقوى، كان أولى بأن لا يفوته إدراك ما لَوَّحَتْ به العبارة، لأن دلالتها المقصودة مطوية فيما يمكن أن تُحْمَل عليه من المعنى لو ألقى هو بها إلى غيره، منطلقاً من مرتبته. ومن كان في منزلة من المعرفة أدنى، أو كان حاله أضعف، لم يفته إدراك أن ما تشير إليه العبارة أبعد في الدلالة، وألْطَف في المعنى من الوجه الذي يُمكن أن يدل هو بها عليه وإن فاتته المكابدة بالحال لإشارتها المقصودة. ومن كان في حالة وارتقى إلى حالة فوقها، علم أن العبارة حَمَّالة لوجوه أقربها إلى الحقيقة الوجه الذي هو ألطف وأنسب لحاله.

فلولا شعور الصوفي القوي بضرورة التلازم بين المقال والتجربة، لما عمد إلى تلوين عبارته، وتلوين فهمه لعبارة غيره بتلون حاله ومعرفته. فلما كانت هذه الحال غير مقيمة، وكانت تتزايد في الترقي بتزايد العمل، لم يجد الصوفي حرجاً في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معانٍ متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مُضِرًّا بالتواصل ولا مُخِلاً بالتعاقل.

2.2.2 ـ «مبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية» هو ما يعبر عنه الصوفي بـ **«رؤية اللّه في كل شيء»**، فهو يدرك تمام الإدراك أن المداومة على الاشتغال بالله عملية تُحَقِّقُ تَوسُّع رحاب المعرفة، وعلامة ترسعها أن المتقرب ينتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بمُوجدها، ثم من العلم بالمُوجِد إلى العلم بالموجودات، فيصير نظره متراوحاً على الدوام بينهما. فإن نظر بعينه وعقله في الموجودات، لم يَرَ إلا تجليات أسماء الموجِد، وإن نظر بقلبه إلى الموجد، ظهرت له بدائع آيِه وجلائل آلائه.

وقد أساء فَهْمَ حقيقة هذا الجمع بين المعرفة بالموجود والمعرفة بالموجد كل من بقي دون إقامة التجربة الاشتغالية الحية. ولنصطلح على تسمية هؤلاء باسم **«أهل**

الغِرَّة»[48]. وقد تأولوا أقوال الصوفية في هذا الجمع على غير وجوهها الصحيحة، ونسبوا إلى الصادقين منهم ما لا يليق حتى بمن أنكر العمل الشرعي وأبى الدخول فيه، فكيف يليق بالذي نزل في مراتب العمل وجال في عوالمه وبالذي فاق عقله العقول، إذ انطوى فيه ما تفرق فيها وزاد عليه! وحسبك من بطلان هذه الاتهامات أنها تنبني على افتراض يُقوِّض أركان الدين وهو أن العمل الشرعي لا يورث التسديد، لأن من يدعي على الذي لا يشتغل إلا بالله في كل ما يخوض فيه من أمور الدنيا والآخرة، أنه يأتي أقوالاً منافية للشريعة، يستفاد من مضمون ادعائه أن دوام الاشتغال بالله لا ينفع المتقرب في تصحيح اعتقاده ولا في إصلاح عمله. وما أبعد هذا عن جهة الصواب لما فيه من جهل بطبيعة العمل الشرعي ومخالفة للنصوص الواردة في حقه. فإن من يدخل في واجبات الاشتغال الشرعي ولو أنه لم يتطلع إلى التقرب بالنوافل، يكون له حظ من التسديد الرباني، فكيف بالذي تلبس بالعمل وصار العمل بمنزلة القوت له، أليس هو أوْفَر حظاً في تسديد العمل! بل أليس ينال درجة التأييد التي هي التولي من لدن الحق!

وليس يمتنع تبيُّن طريق سليم في فهم هذا الجمع بين العلم بالله والعلم بالموجودات لو أننا تجنبنا إسقاط المقولات المجردة وكيفيات العمل المحدودة على التجربة الحية التي يتعبد بها الصوفي. فلقد ذكرنا أن التفاوت المعهود بين المعرفة كمضامين وبين حال المعرفة كوجه التحقق بهذه المضامين يتلاشى على مستوى التجربة الحية. وذكرنا من قبلُ بأن المتقرب بهذه التجربة يُحَصِّل صفتين أساسيتين هما: العينية والعبدية، ومقتضى العبدية أنه يدرك التبعية الأصلية التي منها يستمد خَلْقِيَتِهِ وخُلُقيته. ولما كانت معرفة أعيان الأشياء تتم بواسطة معرفة الذات لنفسها، وكان الشرط الأساسي في معرفة الذات لنفسها هو إدراك التبعية الأصلية، لزم أن يكون الشرط الأساسي في معرفة أعيان الأشياء هو إدراك هذه التبعية الأصلية إدراكاً بالحال. وهذا بالذات ما يجعل المتقرب يستشعر، في كل شيء يتم له إدراكه، الحضور الرباني، إذ هذا الحضور مقرون على الدوام بالشعور بروح العبادة الذي يحدثه الشيء المدرَك في نفس المتقرب.

---

(48) نورد اسم «أهل الغرة» هنا بمعنى الجماعة الذين لا خبرة لهم بالتجربة الحية كما وصفناها، وقد اقتبسنا هذه اللفظة من الحديث النبوي الذي رواه أبو هريرة وهو أن النبي ﷺ قال: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله تعالى، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل».

وعلى هذا، فالصوفي لا يجمع بين معرفته بالشيء ومعرفته بالله كما لو كان واصلاً بين أمرين مستقلين فيما بينهما ومصطنعاً لعلائق خارجية تشد أحدهما إلى الآخر على طريقة أساليب العقل المجرد، وإنما معرفته بالشيء لا تفارق معرفته بذاته ومعرفته بذاته لا تفارق معرفته بربه ومعرفته بربه ليست إلا تحققه الكامل بالتبعية له. فلا يتم الجمع إذن إلا على جهة العبدية التي تجعله يستجلي من الشيء المدرَك كل الجهات التي يمكن أن يُقِرَّ منها بالتبعية لربه.

وبهذا الاعتبار، يكون الأوْلَى باستنكار العقلاء هو الفصل بين المعرفتين: الشيئية والغيبية، لأنه ناتج، على الحقيقة، عن عدم تبين كل وجوه الشيء المدرَك التي تستحق أن يقع بها الاعتراف بالتبعية الأصلية. فيقظة الصوفي تتجلى في كونه أحرص من غيره على أن لا تفوته جهة من الجهات فيما يدركه، في نفسه وفي الأفق من حوله، يمكن أن يحقق بواسطتها التقرب المأمور به وممارسة العبدية، وذلك دفعاً لكل ما من شأنه أن يوقع في المنازعة وادعاء تبعيات أخرى كما يحدث لمن يفصل بين المعرفتين وهو لا يدري، بل وهو يعتقد صحة مسلكه. لذا، لا عجب أن يداوم الصوفي على إرادة الإقرار بالتبعية الأصلية حيث لا يراها ولا ينتظرها، بل ولا يقبلها غيره ممن حجبوا عن مقام التجربة الحية.

3.2.2 ـ «مبدأ سلامة الزيادة» هو ما عُرف عن الصوفية بـ «التقرب بالنوافل». فالنافلة زيادة مستقلة عن الفريضة يُخَيَّر المتقرِّب في فعلها، وعلى قدر عنايته بها، تفتح له باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية. فإذا هو حظي بنصيب من هذه المحبة، تولت الإرادة الإلهية جميع أقواله وأفعاله وجميع حركاته وسكناته، فخلعت عليه أوصاف التأييد التي تعزز وصف العينية بوصف «الحقِّية» ووصف العبدية بوصف «المحبوبية»، حتى لا يرى شيئاً إلا ويرى الحق فيه ولا يعرف شيئاً إلا ويعرفه به.

ومتى علمنا ما تنتجه النوافل من انفتاح المدارك واتساع العقل بفضل محبة الله الخاصة، أدركنا مقدار الفوائد التي يُحْرَم منها من يترك النوافل، بحجة أنها ليست شرطاً في تحصيل الاستقامة أو من يَسْتَخِفُّ بها بدعوى أن الاشتغال بها اشتغال بما لا يفيد وبما تغني عنه متطلبات الحياة اللازمة لحينها، كأنما التقرب إلى الله ليس أعجل المتطلبات ولا ألزمها.

وحتى نرد على هؤلاء وأولئك، نذكر الحقيقتين التاليتين اللتين وقع إغفالهما والتغافل عنهما من لدن المتساهلين في العمل خاصة:

أ ـ إن الوقوف في العمل الشرعي يؤدي إلى التراجع. ليس يخفى أن من سنّة الكسب والتحصيل في الأمور العادية أن تنفع الزيادة في الحفاظ على النصيب المدرَكِ منهما، ولولا طلب هذه الزيادة لأخذ هذا النصيب في التعرض للنقص والتضعضع؛ فإذا جاز هذا في حق الأمور العادية، فلأن يجوز في حق الاشتغال الشرعي الذي هو عمل قائم أساساً على مبدإ طلب الكمال أولى. فإن من يقوم بالواجبات، ولكنه لا يُقبل على الزيادات المرتبطة بها، لا يأمن على هذه الواجبات من دخول التساهل فيها ولو من جهة السرائر، على افتراض أنه أتى بظواهرها على وجهها المطلوب. وإذا دخلها شيء من التساهل من جهة السرائر، فإنه لا يأمن من دخوله من جهة الظواهر، كأنما الأعمال، فرائض ونوافل، متعلق بعضها ببعض ومحتاج بعضها إلى بعض؛ إذ تتكامل لتحقيق غرض التقرب من الله. وعلى هذا، فليس صحيحاً أن يقال إن الزيادات ليست شرطاً في نيل الاستقامة، فمن انصرف عن الزيادات، فتح على نفسه باب الانصراف عن الفرائض وبالتالي باب ترك الاستقامة[49].

ب ـ إن هذا الاحتياج إلى النوافل يتزايد على مر العصور. من المسلّم به أن الاستعداد بقصد الوفاء بحاجات معينة ينبغي أن تكون قوته على قدر قوة العوامل التي أدت إلى ظهورها، حتى ينفع في إزالة هذه العوامل وتلبية الحاجات.

وإذا نحن تدبرنا أحوالنا العملية الراهنة والظروف الخارجية التي تحيط بها والموانع التي تعترض الإتيان بالأعمال على وجهها المطلوب، وقارناها بما كانت عليه شروط الاشتغال الشرعي عند المتقدمين، لظهر لنا أن الاحتياج إلى مغالبة الظروف والموانع لأداء الأعمال الشرعية أعظم اليوم مما كان عليه في السابق، ولا سبيل إلى هذه المغالبة إلا بانتهاج طريق المتقدمين في التوسل بالنوافل، على أن يكون هذا التوسل بمقدار ما بلغته عوارض العمل الشرعي اليوم من القوة والتأثير، حتى ندرك مرتبتهم في تأمين الممارسة الشرعية.

---

(49) أورد طاش كبري زاده في مفتاح السعادة، أن الأستاذ أبا علي الدقاق كان يقول: «من استهان بأدب من آداب الإسلام، عوقب بحرمان السنّة، ومن ترك السنّة عوقب بحرمان الفريضة ومن استهان بالفرائض قيض الله له مبتدعاً يوقع عنده باطلاً فيوقع في قلبه شبهة»، المجلد الأول، ص. 50.

وقد يأخذ المستخفَّ بالنوافل العجبُ من أن تكون حاجتنا اليوم إلى النوافل أقوى من حاجة المتقدمين رغم أن هذا ثبت بدليل تزايد موانع الاشتغال الشرعي، وليس ذلك إلا لأن الممارسة العقلية المجردة استحكم أمرها، واستفحل أثرها في النفوس، حتى صار المرء لا يقبل، ولا يعقل إلا ما كان خالياً من العمل أو يكاد، فتكون الفرائض أقصى ما يطيقه من أعمال. فأي شيء عنده أظهر مخالفة للمعقولية والمشروعية من أن نجعل للعمل الاختياري شأناً في وقت يَثْقُل فيه القيام بالعمل الاضطراري. ولولا أننا لا نريد الإطالة في هذا الباب، لبينا كيف أن أغلب موانع الاشتغال الشرعي اليوم ناتجة عن سلطان العقل المجرد. فباسم هذا العقل، جرى أهل النظر على ترك التعظيم للشرع بحجة ابتغاء «العِلْمِية» و «الموضوعية» كأنما أمر الله بينهم كأمر أي واحد منهم، فأخذوا يتكلمون فيه بوجوه تفتح باب الاعتراض والمنازعة والتشكيك. وعندما يترك المرء التعظيم للنوافل، يقع في الحرمان من التأييد. وإذا زاد في سوء الأدب، فتجرّأ على الحدود بالترخيصات الملفقة والاجتهادات الباطلة، حُرِم نعمة التسديد، فتتلقفه أهواء العقل المجرد، فيدعي التسليم بالشرع، ويترك العمل به؛ ولا ثقة بعلم من لا عمل له.

● خلاصة القول إن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله، حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يُعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله وتجلب له أعماله محبته الخاصة.

بعد أن أنهينا الكلام في مقدمتي العقل المؤيد اللتين تقرر أولاهما بأن تحصيل «العينية» و «العبدية» للمتقرب يتم بالاستغراق في العمل، وثانيتهما بأن الممارسة الإسلامية الصوفية تختص بالعقل المؤيد وتظهر فيها كمالاته على أفضل وجه، ننتقل إلى توضيح الجانبين الأساسيين المميزين لهذين الممارسة وهما: الجانب التحقيقي والجانب التخليقي، فنبين خصائص الممارسة التحقيقية بتجديد النظر في نفس الموضوعين اللذين تناولناهما بالتحليل على مستوى المقاربة ثم على مستوى القربان وهما: «مسألة الألوهية» و «آية الأسماء الحسنى»، حتى تظهر بكل وضوح الفروق الجوهرية بين المعالجات الثلاث وتظهر بتمامها الوجوه التي تتفاضل بها هذه المعالجات فيما بينها، ثم نبين خصائص الجانب التخليقي بتناول قضيتين أساسيتين

هما: «مكانة النموذج في التربية الروحية» و «وظيفة الإشارة في هذه التربية». فلنمض الآن إلى بسط القول في الجانب التحقيقي من الممارسة الصوفية، فنوضح ما في الطرف الأول المتعلق بمسألة الألوهية ثم نعطف على الطرف الثاني المتعلق بآية الأسماء الحسنى.

الفصل الثاني

الممارسة الصوفية والكمالات التحقيقية للعقل المؤيد

1. مسالة الألوهية ومسلك القُرب

1.1 ـ مبدأ التحقق الأكمل:

لقد رأينا أن مسلك القربان في معرفة الألوهية يتعرض لآفات تحول دون إدراك المطلوب؛ وعلى رأس هذه الآفات، آفة «التظاهر» التي تحمل على «التكلف في الأعمال» و «التزلف» بها إلى الغير و «التصرف» بها بنسبتها إلى الذات، ثم آفة «التقليد»، و «التقليد» هو قبول القول من غير تحصيل دليل عملي عليه؛ ويشتمل على «التقليد النظري» الذي هو تحصيل دليل نظري على القول، وعلى «التقليد الاتفاقي» الذي هو الخلو عن الدليل، وعلى «التقليد الآلي» الذي هو محاكاة حركات الأعمال الظاهرة سواء بدليل نظري أو بغيره.

وليس يخفى على ذي تحصيل كيف أن هذه الآفات التي تقف دون القرباني في ابتغاء الوصول إلى معرفة الله، تستلزم أن يطلب الوسائل التي تعالجه وتقيه من هذه الآفات في مجال يُغْنى عملَه ويحييه، ويسمو به درجات وهو مجال «التحقق بمعاني العمل»، فلزم أن يحل محل «أهل السمع» في مواصلة السير إلى المطلوب من يعد حقائق الألوهية ثابتة لا «بالنظر» ولا «بالسمع» وإنما بـ «الذوق»، وأن يُسْتَبْدَل بالقربان العملي الذي حل محل المقاربة النظرية، تقرُّب متميز عنه عرف باسم «القُرب».

فلما كان هذا النوع الثالث من التقرب هو سير أحث وأوفق إلى معرفة الألوهية،

لزم أن تكون ضوابطه أقوى تقييداً وأكثر تعقيداً من ضوابط القربان التي ذكرنا أنها أشد تركيباً من معايير المقاربة. فبالإضافة إلى انضباط القرب بمبدإ العقلانية النظري، ومبدإ الاشتغال السمعي اللذين سلف تفصيلهما، فإنه ينضبط بمبدإ ثالث، إليه يرجع أساساً الحفظ من آفتي التظاهر والتقليد، ونطلق على هذا المبدإ اسم «مبدأ التحقق الأفضل»، ونصوغه كما يلي:

* مقتضى التحقق أن يخرج المتقرب عن التعلق بفرائض العبادة ويبذل الوسع في تطهير النفس، وذلك عن طريق إقامة نوافل العبادة بعد أداء فرائضها على الوجه الأفضل، مع المداومة.

يتبين أن هذا المبدأ يمكن استنباطه من المقدمة الأولى للعقل المؤيَّد الذي سبق ذكرها. ويستفاد منه أن التحقق لا يَحْصُل إلا بطريق الإتيان بالنوافل المعزِّزة للفرائض. وقد بيّنا أن النوافل التي يؤديها المتقرب على طريق الاختيار تقيه التوقف في العمل الشرعي، هذا التوقف الذي من شأنه أن يجر إلى التراجع والنقصان. وإذا ما قَوي المتقرب على مواصلة السير إلى مطلوبه الأسمى بفضل هذه الزيادات في الأعمال، أخذت تلابسه أحوال خاصة هي «أحوال المحبة»، وعلى قدر هذه المحبة يكون طي المتقرب للمسافة ويكون حظه من القرب. وعلى هذا، فالتحقق في جوهره هو «تجربة محبة»، وتتخذ هذه المحبة وجهين: «وجه محبة المتحقق لله»، و «وجه محبة اللّه للمتحقق».

1.1.1 ـ إن محبة المتحقق لله تورثه وصف العينية:

فقد قلنا بأن العينية هي إدراك ذوات الأشياء بملابستها، وإن إدراك الملابسة غير إدراك الملامسة النظرية بل وغير إدراك الاشتغال بالفرائض وحدها، فيكون إقبال العبد على النوافل موصلاً إلى إدراك الملابسة، لأن المتقرب يأخذ في «التعرف» على الأشياء لا من جهة تمييز أوصافها كشأن المقاربة ولا من جهة الانتفاع بأفعالها كشأن القربان، وإنما من جهة أن هذه الأوصاف والأفعال تنزل منزلة معان وقيم تفتح له باب مزيد التعبد لله ومزيد إظهار المحبة فيه، إذ لا يرى وصفاً ولا فعلاً إلا ويجد أنه جهة تستحق أن يُتَوَجَّه منها إلى الله، فيستشعر روح العبادة في كل شيء.

وقد أثبتنا، من قبل، أن جوانب الشيء التي يقع منها توجه المتقرب إلى الله هي بالذات مظاهر تعيُّن خَلْقيتها وتحقُّق خُلُقيتها، وأن مظاهر التعين الخَلْقي والتحقق

الخُلُقي هذه هي العُمدة في معنى الذات ومعنى الحقيقة؛ وعليه، يتبين أن من أدرك الأشياء على مقتضى هذه المظاهر الخَلْقية والخُلُقية، حَصَّل إدراك الملابسة الذي هو إدراك ذواتها أو حقائقها.

ولما كان تَبَيُّن مظاهر التعيُّن الخَلْقي للشيء يؤدي إلى معرفة أوصافه المُمَيِّزة، وتَبَيُّن مظاهر التحقق الخُلُقي يؤدي إلى معرفة أفعاله النافعة، اتضح كذلك أن من أدرك الأشياء بطريق الملابسة، كان أقدر على تمييز أوصافها من المقارب وعلى الانتفاع بأفعالها من القرباني.

وعلى هذا، يكون المتقرب بالنوافل المتحقق بتجربة المحبة متعرفاً على الأشياء بطريق الملابسة العينية، فحق له أن يعتقد وجود كل حقيقة يتعرف عليها في تجربته الحية التي هي تجربة محبة، وحق لمن تلقاها منه أن يحسن الظن به ويعتقد وجودها.

2.1.1 ـ إن محبة اللّه للمتحقق تُوَرِّثه وصف العبدية:

فقد ذكرنا أن العبدية هي إدراك التبعية الأصلية بطريق «الخلاص» الذي هو الشعور بالافتقار في الأوصاف الخَلْقية والشعور بالاضطرار في الأفعال الخُلُقية، فيكون إقبال العبد على النوافل موصلاً إلى إدراك التبعية الأصلية، لأنه يأخذ في ترك التبعيات المختلفة للأوصاف والأفعال بما يتولد في نفسه من شعور بشمول المنة الإلهية لها جميعاً.

وقد أثبتنا من قبل أن مسالك المتقرب في التحرر من التبعيات الوصفية هي أسباب التجلي الرزقي للألوهية، وأن مسالكه في التحرر من التبعيات الفعلية هي أسباب التجلي الاستجابي لها. وعليه، يتبين أن من أدرك الأوصاف على مقتضى الأسباب الرزقية وأدرك الأفعال على مقتضى الأسباب الاستجابية، حصل له إدراك التبعية الأصلية.

وبما أن تَبَيُّن أسباب التجلي الرزقي يؤدي إلى معرفة العبد للأوصاف المخلوق بها، وأن تَبَيُّن أسباب التجلي الاستجابي يؤدي إلى معرفة الأفعال المأمور بها، اتضح أن من يدرك التبعية الأصلية يكون أقدر على إدراك حقيقة ذاته من غيره، مقارباً كان أو قربانياً.

على هذا، يكون المتقرب بالنوافل الفائز بمحبة الله مدركاً للتبعية الأصلية

ومدركاً لذاته بواسطة هذه التبعية. ولما كان لا يدرك ذاته إلا بفضل التبعية الأصلية، ثبت أن مرد تعرفه على هذه التبعية هو تعرفها هي له وليس تعرفه هو عليها، فيكون إذن أولى بوصف «المُقَرَّب» منه بـ «المتقرب»، فوجب إذ ذاك أن يستسلم للحق بالحال والمقال كلما تعرف له في تجربته الحية التي هي تجربة محبة الله له، ووجب على الغير تصديقه كلما ألقى إليه بمعاني هذه التجربة.

وقد ذكرنا، من قبل، كيف أن أهل النظر المجرد أفاضوا في بناء الأدلة لتحصيل المعرفة بالألوهية، وفي تنويع أساليب هذه الأدلة وأشكالها، حتى إن الواحد منهم قد يتقلب بينها متخلياً عن بعضها بعد أن كان متمسكاً به، وراجعاً إلى بعضها بعد أن كان تاركاً له، دون أن يحصل قط الإجماع على يقينية دليل واحد. كما أن أهل النظر العملي القرباني، وإن كانوا أوفق في إدراك عدم فائدة الدليل الذي لا يستند إلى الاشتغال بالفرائض في تحصيل اليقين بالألوهية، وفي إدراك قرب الأدلة العملية المبنية على هذه القيم الاشتغالية، إلى هذا اليقين من الأدلة النظرية، لأنها تتجه إلى الاستدلال على الأفعال الإلهية، بدل الاستدلال على ذات الله وحقيقته. أما أهل النظر الذوقي الذين التزموا التجربة الحية ودليل المحبة، فقد تبينوا أن الوجود الإلهي، الذي تدعي الأدلة النظرية لأهل المقاربة والأدلة العملية لأهل القربان إقامة البرهان عليه، لا يمكن أن يُعْرَف بهذه الأدلة لأنها مفتقرة إلى هذه المعرفة التي تُنْصَبُ دليلاً عليها. وإنما هذا الوجود هو الذي يتعرف للمستدل في تجربته الحية، تفضلاً ومِنَّة من الله؛ لذا فدليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق ليس الدليل على وجود الله، وإنما الدليل على وجود العبد؛ ليس إثبات الربوبية وإنما إظهار العبودية؛ ليس البحث في أفعال الألوهية وصفاتها وذاتها، وإنما البحث في أفعال العبد وأوصافه وماهيته، هذا البحث هو وحده الكفيل بأن يُجدد الإيمان ويخرج الحظوظ من النفس، فيقبل العبد على حقوق ربه إقبال العارف بالله على الله.

وعليه، فإن تحقق المُقَرَّب (أو التحقيق القربي) هو تجربة محبة ذات وجهين: أحدهما محبة المقرب لله التي تؤدي إلى إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات (أو العينية)، وثانيهما محبة الله للمقرَّب التي تُفْضي إلى إدراك الذات عن طريق إدراك التبعية الأصلية (أو العبدية). ولما كان إدراك أهل التحقيق للأعيان متوقفاً على إدراك الذات، فقد أُطْلِقَ عليهم اسم «أهل الباطن»، ولما كان إدراك الذات عندهم متوقفاً على الإدراك للتبعية الأصلية، فقد سموا لأجل ذلك بـ «أهل الذوق». لكن البعض

حملوا هاتين التسميتين على دلالات تخرج بهما عن مقتضاهما، فنسبوا أهل التحقيق إلى «الإغراق في الذاتية» و «الكلف بالغموض» و «معارضة العقل». ونحن نذكر الآن الجوانب التي فات هؤلاء إدراكها من تجربة التحقيق، حتى وقعوا في تحريف الأسامي عن مواضعها والتحامل على أصحابها.

2.1 ـ تسمية «أهل الباطن» وإبطال دعوى الذاتية والغموض:

إذا كان حقاً أن في تسمية «أهل الباطن» ما يدل على طريق الصوفية في معاناة الأشياء معاناة داخلية، وفي صرف العبارات عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى خفية، فقد أسيء استعمالها من لدن البعض، حتى صاروا يدلون بها على اختيار طريق الذاتية المتسيبة وطريق الغموض المُتكلَّف.

1.2.1 ـ إبطال دعوى الذاتية:

لا يقف أهل الغرّة في مقصودهم بـ «الذاتية» عند حدود الدلالة بهذا المفهوم على أن أهل الباطن يكابدون المعنى الذي يدركونه، بكلية جوانحهم، وإنما تجاوزوا هذا إلى ادعاء أن المعنى المدرَك لهؤلاء لا يمكن تبليغه للغير على الإطلاق لخلوه التام من كل ضوابط التصور الموضوعي.

لو تذكرنا ما قيل بصدد العقل المؤيد من أنه يطوي في نفسه قيم التسديد ومعايير التجريد بعد تحويلها مرتين وَتشكيلها مرتين، لاتّضح لنا أن ما يقال له «الموضوعية» ليس إلا عملية انتقائية وتجزيئية يُجريها العقل المجرد في صلب المعنى الذي يدركه المتحقق، والذي يرد في سياق التأثر بقيم العمل، بل بقيم الاستغراق فيه. فليس معيار الموضوعية مقطوعاً بالكلية عن تجربة المتحقق، بقدر ما يظهر فيها متلوناً بمعايير عملية وبأخرى فوقها أكثر منها تغلغلاً في العمل، لا ينفك عن هذه ولا تلك إلا بعمليات وقرارات اصطناعية. وإذا صح أن «الموضوعية» مشتقة بأساليب الاشتغال التجريدي من المعنى المدرك في التجربة الصوفية، فأي الأمرين أولى بالتقديم والاعتبار، أهو الموضوعية المجردة أم التجربة المؤيدة، لا سيما إذا ثبت أن لهذه التجربة موضوعيتها الخاصة؟

نعلم أن المتحقق لا يبتغي بتجربته إدراك صفات الأشياء كالنظر المجرد، وإنما إدراك ذواتها وحقائقها، ولا يتأتى له ذلك إلا بإيجاد وسيلة على قدر هذا القصد،

فينبغي أن تكون أقوى من الموضوعية المجردة التي لا تناسب إلا الأوصاف. وإذا نحن تذكرنا ما قيل بصدد الإدراك الذي يطلبه الصوفي، علمنا أنه لا يُحَصَّل إدراك أعيان الأشياء إلا بواسطة إدراك «التبعية الأصلية». وواضح أنه ليس شيء أشمل ولا أكمل من إدراك هذه التبعية الأصلية، ولا أوفى بشروط المعرفة الصحيحة وبضوابط الموضوعية السليمة؛ ومن كان له حظ فيه، فكيف يفوته إدراك موضوعية مجردة جزئية ومتعثرة هي، على الأصح، تبعية مصطنعة غايتها المنازعة!

وعليه، فالتجربة الباطنية عند الصوفي لا يستفاد منها قط الانفعال المتصرف بالتشهي والتَّبْجِيث، وإنما التزود بمعايير عملية حية دالة على التبعية الأصلية، يعمد صاحب العقل المجرد إلى محو آثار العمل منها وإخراجها عن دلالتها المباشرة على التبعية الأصلية باصطناع تبعية فرعية يسميها «الموضوعية» تحجبنا عن التبعية الأصلية.

2.2.1 ـ إبطال دعوى الغموض:

لا يقف أهل الغرة عند حد اعتبار «الغموض» ناشئاً عن الدلالات غير المباشرة للتعبير التي أخذ بها أهل الباطن، وإنما يتعدون ذلك، فينسبونه إلى تحللهم من كل القيود الدلالية، ونفض يدهم من كل الضوابط الخطابية.

ويمكن الاعتراض على هذه الدعوى من جهتي اللغة والتجربة.

أ ـ **من جهة اللغة**، ليست كل دلالة غير مباشرة دلالة غامضة، ولا كل دلالة غامضة دلالة غير مباشرة، حتى يصدق في حق الصوفي أن كلامه مستغلق على الدوام؛ وليس الانتقال من الدلالة المباشرة إلى الدلالة غير المباشرة عنده انتقالاً خارجاً عن الطرق المعهودة في التخاطب العربي الطبيعي، حتى يُعَد كلامه ضرباً من اللغو والعبث.

وإنما الذي فات من يدعي غموض العبارة الصوفية هو أن الأساليب العربية التي يتبعها الصوفي في بناء العبارة وتوليد الدلالة، ليس مما أَلِفوه في ممارستهم العقلية واللغوية. ولا غرابة أن نجد أنّ أشدهم تحاملاً على التعبير الصوفي هم أهل العقل المجرد، لأن بُعد هذه الأساليب عن مألوفهم يزيد عما هو عليه عند أهل العقل المسدد؛ وتشمل هذه الأساليب الاصطلاح والتعبير والتفسير.

ـ **أما أساليب الاصطلاح**، فقد اتبع الصوفية في وضع المصطلح طرق التماثل

والتقابل والتدرج، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي: أسلوب تطابق الصيغة مع تباين المضمون والمادة (القبض/ البسط)، وأسلوب تطابق الصيغة مع تدرج المضمون وتباين المادة (الشريعة/ الطريقة/ الحقيقة)، وأسلوب تباين الصيغة والمضمون مع تطابق المادة (التوجه/ المواجهة)، وأسلوب تباين الصيغة وتطابق المادة مع تدرج المضمون (العبادة/ العبودية/ العبودة).

ـ وأما أساليب التعبير، فقد وظف الصوفية بأقصى ما يمكن التوظيف في عباراتهم وإشاراتهم كل الإمكانات التبليغية والوسائل البلاغية من أساليب مراعاة مقتضى الحال، والأخذ بالدلالة الاشتقاقية واللغوية، والتجوز والتشبيه والمقابلة والجناس والطباق والتورية وغيرها.

ـ وأما أساليب التفسير، فقد كانوا يتتبعون الأصول اللغوية للألفاظ والدلالات الاشتقاقية للصيغ الواردة فيها ويتتبعون آثار هذه الأصول والدلالات في توجيه الدلالات العرفية والعلمية، كما كانوا يأخذون بأساليب الانتقال والاستدلال المألوفة للناطق العربي.

وإذا نحن علمنا أن أغلب هذه الأساليب الاصطلاحية والتعبيرية والتفسيرية كالارتباط بالوزن الصرفي والارتباط بالمعنى اللغوي والاشتقاقي والارتباط بالاستدلال الطبيعي يختص بها اللسان العربي بوجه لا يشاركه فيه غيره، أدركنا أن تكون المعاني والإشارات الصوفية واردة في سياق من التقيد والتأثر بالخصوصيات التبليغية للغة العربية، بحيث لا يمكن فهمها حق الفهم من غير استحضار هذا السياق الخاص بتمامه وباستيعاب كامل آلياته. ولمّا كانت أساليب الاصطلاح والتعبير والتفسير التي يتبعها أهل الممارسة العقلية المجردة، بدعوى أنها تتصف بـ «بالشمولية» و «البرهانية» و «الموضوعية» تخرج عن هذه الأساليب العربية، فقد صارت حجاباً لهم يمنعهم من تبين وجوه الدلالات في العبارات الصوفية، فنسبوا بسبب هذا الحجاب اللغوي الغموض والاستغلاق إليها، بدل أن ينسبوا القصور إلى حسهم اللغوي.

ب ـ من جهة التجربة، فإن الحجاب بينها وبين أهل العقل المجرد أعظم، هذا الحجاب الذي يتناول أيضاً أهل العقل القرباني، وإن كان بدرجة أقل، لدخولهم في العمل وخروج أولئك عن اعتباره.

فلو تأملنا في بنية العبارة الصوفية، لوجدناها تقوم على التسليم بمبادىء عامة

ثلاثة: أحدها و «جودي» والآخران «خطابيان».

- أما **المبدأ الوجودي**، فمقتضاه أن التجربة الوجودية لا يمكن نقلها من حيث هي تجربة نقلاً لغوياً إلا أن تترك أوصاف الوجود العالقة بها، وتلبس أوصاف النظر المجرد[50].

فبفضل هذا المبدإ الذي يدل على تبين المتحقق لطبيعة التمايز القائم بين مستوى اللغة ومستوى الوجود - هذا التمايز الذي غاب عن غيره من أهل النظر وأهل السمع -، استطاع أن يأخذ بمسالك في التعبير غير مسالك النظر المجرد، مسالك لا تَصَوَّرُ الحقيقة، ولا تجردها، وإنما تشير إليها وتُقَرِّبُها؛ وذلك بصرف الألفاظ عن مقتضياتها المألوفة إلى معان أُخَر بينها وبين المألوفة قدر من الصلات والمناسبات.

وباستبدال لغة الإشارات بلغة العبارات، يكون أهل التحقيق وعوا ما لم يعه غيرهم من أهل المقاربة وأهل القربان وهو حقيقة التشبيه الاضطراري والخفي للغة الإنسانية الذي أسميناه بـ «العورة اللغوية»، وعملوا على مجاوزته والتبصير به. فبدل أن يخفوا هذا التشبيه الملازم للغة على المستمع، حتى يَعْتَقِدَ أن التعبير المُلْقَى إليه، يدل بالحقيقة على معناه، فيسُولوا له تجاوز فروق التمايز بين اللغة والوجود، كما هو الشأن عند أهل النظر وأهل السمع، فإنهم يُلقون إليه بالتعبير بوصفه لا يدل بالحقيقة وإنما بالمجاز، فيأخذ المستمع حَذَره ويعتصم بالتنزيه.

- وأما **المبدآن الخطابيان** اللذان يضبطان العبارة الصوفية فهما التاليان:

- مقتضى المبدإ الأول أن **الكلام المفيد ينبغي أن يوافق مقتضى الحال**. فلقد تبينت لنا الحقائق التالية في الممارسة الصوفية وهي: أن الصوفي لا يأتي من الأقوال إلا ما كان موافقاً للأعمال، وأن الاجتهاد في الأعمال تنتج عنه تجارب حية تُدْعَى «الأحوال»، وأن الأحوال تقابلها معارف مناسبة لها. يلزم عن هذه الحقائق أن كل عبارة ينطق بها الصوفي تكون موافقة لحال معرفية معينة، وهذا هو بالذات مقتضى المبدإ الخطابي الأول.

- مقتضى المبدإ الثاني أن **مقامات الكلام متفاوتة**[51]. من المعلوم أن التجارب الحية أو الأحوال مراتب متعددة ومتفاوتة فيما بينها، وأن لكل مرتبة من مراتب الحال

---

(50) انظر في كتابنا: **اللغة والفلسفة** (باللغة الفرنسية) تفاصيل علاقة اللغة بالوجود.

(51) انظر السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص. 168-169، ط. دار الكتب العلمية.

معرفة خاصة بها، يلزم عن ذلك أن عبارات الصوفية وإشاراتهم تختلف باختلاف أحوالهم المعرفية، وهذا هو مقتضى المبدإ الخطابي الثاني.

على هذا، تكون شروط الإفادة والوضوح في الكلام الصوفي وفي عموم الخطاب الطبيعي واحدة، بحيث لا يخفى مدلول العبارة فيهما على من يشارك القائل في مقتضى الحال، أو سبق له حصول العلم به، وإنما على من ليس له نصيب من المشاركة في الحال أو من العلم به. فليست إذن عبارة الصوفي بأقل وضوحاً ولا أكثر غموضاً من عبارة الناطق العادي.

يترتب على هذا، أن العلة في نسبة الغموض للعبارة الصوفية ليست هي الخرق لمبادىء التخاطب المألوفة فيها، وإنما هي في عدم مشاركة الصوفي في مقتضى حاله، إذ لا يطلع عليه من اكتفى بمقتضيات الحال الخاصة بالنظر المجرد، ولا من اقتصر على مقتضيات الحال الخاصة بمنزلة الدخول في العمل. ومن لم يخرج إلى الاستغراق في العمل ويحصل التجربة، فلا بد وأنه واجد الغموض في كل عبارة يلقيها إليه الصوفي ولو أخرجها هذا له على وجوه متعددة، لأن الغموض ناتج عن تعذر المشاركة في التجربة الحية أو تعذر حصول العلم بها، كما أن من لم يدخل قط في العمل كصاحب العقل المجرد (أو المقارب) لا بد وأنه يجد الغموض في العبارة العملية الشرعية لأن مقتضيات حال الاشتغال الشرعي متعذرة عليه.

3.1 ـ تسمية «أهل الذوق» وإبطال دَعْوَى معارضة العقل:

1.3.1 ـ إبطال دعوى معارضة العقل:

إذا كان صحيحاً أن في تسمية «أهل الذوق» ما يدل على تحصيل الصوفية لطريق خاصة في المعرفة تتميز بتخريج معرفة الذات ومعرفة الأشياء من خلالها على مقتضى شرائط معرفة التبعية الأصلية، فإن أهل الغرة لم يقفوا عند حد اعتبار أن هذه المعرفة لا تجري على قواعد المعرفة المألوفة لهم في إقامة المعرفة الإلهية على معرفة الأشياء وعلى معرفة الذات من خلالها، بل تعدوه إلى ادعاء أن المعرفة الذوقية لا تستقيم على أصول العقلانية بقولهم: إن المعرفة الحاصلة بطريق الذوق «معرفة تحت طور العقل»، ولا ينزلون بها درجة واحدة تحت النظر، فيقال بأنهم قصدوا بعبارتهم: «معرفة تحت طور العقل» درجة العمل كما تأتي في ترتيبهم النازل للمعارف: النظر ثم العمل

فالإحساس، فيكون طور هذه المعرفة طوراً عملياً أضعف من طور النظر، بل ولا ينزلون بها درجتين اثنتين، فيقال بأنهم قصدوا بهذه العبارة أن المعرفة بطريق الذوق معرفة حسية أخس من طور النظر مرتين، وإنما يُخرجونها من كل أطوار المعرفة الإنسانية، وينسبها بعضهم ممن اسميناهم بـ «الملموسيين» إلى «اللامعقول» وإلى «السحر».

ولا بدع أن يُعارَض هذا الادعاء بادعاء على نهجه وفي مثل قوته، إذ قال «أهل الذوق» من جانبهم إن المعرفة التي يطلبونها هي «معرفة فوق طور العقل».

ولما كانت أصناف المعرفة تنحصر عند خصومهم في ثلاثة: المعرفة النظرية والمعرفة العملية والمعرفة الحسية، فلا مندوحة لهم من أن يحملوا عبارة أهل الذوق: «فوق طور العقل» على معنى الخروج عن هذه الأصناف المعرفية الثلاثة، وهذا الخروج هو بذاته ما سموه بـ «اللاعقل». وعلى هذا، تصير العبارتان: «فوق طور العقل» و «تحت طور العقل» عندهم متطابقتين في دلالتهما. فلنوضح هنا الوصف العقلاني للمعرفة الذوقية من جهة أصول نظريتنا في العقل الإنساني التي نحن الآن آخذون في وضع لبناتها ورسم معالمها.

فمتى قبلنا صدق القضيتين، وهما: أن العقل المسدد يحتوي العقل المجرد مع إقامته له على العمل، وأن العقل المؤيد الذي هو عقل أهل الذوق يحتوي العقل المسدد مع إقامته له على التجربة الحية، لزمنا القبول بأن العقل المؤيد يحتوي العقل المجرد باحتواء العقل المسدد له، فيكون العقل المؤيد هو العقل المبني على العمل المستعين من جانبه بالتجربة الحية.

وإذا صح أن العقل المؤيد أو العقل الذوقي عقل خالط العملُ فيه النظر، وخالطت التجربة الحية فيه العمل، صح معه أيضاً أن النظر فيه قد تبدل مرتين. ويختص هذا التبدل بكونه ليس تبدلاً جارياً على سبيل الموالاة، بمعنى أن النظر يَحْمِل آثار العمل ثم يحمل بعدها آثار التجربة، وإنما تَبدُّل واقع على سبيل التعدية أي هو تبدل النظر بالعمل الذي تَبَدَّل بالتجربة، أي تَبدُّل فوق تبدل أو قُل تبدل التبدل. ولا يخفى ما في هذا الصنف من التبدل من عمق التحول وقوة التشكل بالمقارنة مع التبدل الذي يجري على مقتضى الموالاة. فالعمل لا يصل مستقلاً إلى النظر، وإنما يصله وهو مقيد بالتجربة، أي بعد أن عملت فيه عملها، واستبدلت بأوصافه أوصافاً

أخرى نَأَتْ به عن حاله الذي كان له قبل دخولها عليه.

ومتى وعينا الطبيعة المركبة لتبدل النظر المؤيَّد، أدركنا أن يكون «أهل الذوق» قد تنكروا على خصومه من أهل العقل المجرد مرتين: تنكروا مرة، فلم يتعرف هؤلاء على العمل الذي دخلوا فيه، لأنه تحول (بمعنى جدد حاله) وتشكل (بمعنى جدد هيأته) بما يفوق وجوه العمل المعهودة عند أهل القربان، وتنكروا مرة ثانية بأقوى مما تنكروا في الأولى، فلم يتعرف الخصوم على النظر الذي أخذوا به لأنه تحول وتشكل بغير وجوه النظر المعلومة لهم، ولأن هذا التحول وهذا التشكل ليسا كسابقيهما، ذلك أنهما ينتسبان إلى درجة ثانية، فلنسم التحول من الدرجة الثانية بـ «التقلب»، اعتباراً لكونه تحولاً يطرأ على القلب، ولكون النظر فعلاً من أفعال القلب كما أسلفنا بيان ذلك، ولنسم التشكل من الدرجة الثانية بـ «التخلق»، اعتباراً لكونه تشكلاً يتجه إلى أن يكون وصفاً ثابتاً للقلب. ولما كان «التقلب» فوق «التحول» و «التخلق» فوق «التشكل» درجة، اتضح أن لا يتعرف الخصوم على «العقل المؤيد» بوجهين متفاوتين: لم يتعرفوا على العمل لأنه «تَحَوَّلَ» و «تشكل» ولم يتعرفوا على النظر لأنه «تَقَلَّب» و «تخلق»؛ وعدم تعرفهم بصدد النظر أكبر من عدم تعرفهم بصدد العمل. وهل بعد هذا، نستغرب أن يتأدى بهم عدم تعرفهم على النظر المؤيد إلى الإنكار على «أهل التحقيق الذوقي».

2.3.1 ـ عقلانية الصوفي ولا عقلانية الخصم:

الحق أن وصف اللاعقلانية الذي ينعت أهل الغرة به «أهل الذوق» يصدق في حقهم أكثر مما يصدق في حق هؤلاء، وأن وصف العقلانية الذين يدعون الاختصاص به يصدق في حق أهل الذوق أكثر مما يصدق في حقهم هم.

أ ـ لا عقلانية أهل الغرة: إن لا عقلانية المتحقق لا تجاوز حد كونه يأبى التسليم بنظر مستقل عن العمل، وبعمل مستقل عن التجربة، لأن نظره هو «نظر عمل حي»؛ وفضل «النظر العملي الحي» على النظر من غير عمل ولا حياة في هذا العمل بيِّن؛ وأبين من هذا، فضل التجربة الحية على مجرد العمل وفضل العمل الحي على مجرد النظر؛ ومن يدعي أن الصوفي لا عقلاني كمن يدعي أن الناظر العامل الحي هو «لا نظري» لكونه يأخذ بالتجربة ويأخذ بالعمل المقرون بالتجربة، وهذا ما لا يقول به

عاقل ولا يقبل به قابل. فالقدح في عقلانية المتحقق التي للعمل في أطرافها متسع، وللتجربة فيها طريق متبع كالقدح في العمل والقدح في التجربة؛ والقدح فيهما معاً لإثبات النظر يفضي إلى القدح في النظر ذاته: أفمن يفرق النظر عن قسيميه العمل والتجربة في الوجود الإنساني أقوم وأفضل أم من يجمع بين هذه الأقسام بعضها مع بعض عملاً بمبدإ التكامل الإسلامي الذي رأيناه!

فإذا كان المتحقق «لا عقلانياً»، فبمعنى أنه لا يأخذ بالنظر المجرد، أما خصمه فهو «لا عقلاني» بمعنى أنه «لا عملي» و «لا حي». ومن تكن عقلانيته خارجة عن العمل وخارجة عن التجربة، تكن عواقبها عليه أضر وأنكى، إذ تجر عليه من جهة مساوىءَ الحرمان من فوائد التجربة ومن ثمرات العمل، ومن جهة ثانية مساوىء الوقوع في حدود النظر، إذ لا سبيل عنده لردها ولا لهَدِّها.

وعليه، فإذا ادعى المتحقق أن معرفته «فوق طور العقل» فليس مقصده إلا أنها فوق النظر المستقل أو «المستقيل» من منصبَيْ العمل والتجربة. أما النظر المقترن بهما، فهو عين وسيلته إلى مقصوده. وكيف يقبل المتحقق أن ينسب إلى النظر المجرد، وهذا النظر على ما هو عليه من دلالة عن إرادة الانقطاع عن العمل وإرادة الانقطاع عن التحقق به، إذ لا يرضى لنفسه هذا القعود وذاك الجحود! ومن يظن أن المتحقق أراد ترك العقل والخروج إلى الجهل والعبث، فقد حمل عبارته على معنى ناءٍ عن جهة الصواب بالكلية.

ب ـ **عقلانية المتحقق**: يزعم أهل العقل المجرد أنهم ينفردون بالعقلانية من دون غيرهم؛ والحق أن العقل التحقيقي أو الذوقي، باستيفائه شرط القرب التجربي، يكون قد استوفى شرط المقاربة النظرية المحددة للعقلانية المجردة بأفضل مما استوفاها العقل المجرد، واستوفى شرط القربان العملي بأفضل مما استوفاه العقل المسدد، ذلك أن العقل التحقيقي يجمع بين فضائل هذين العقلين وفضائل ما يضيف إليهما وهو التجربة الحية، وليس هذا الجمع مجرد ضم هذه الفضائل المختلفة بعضها إلى بعض، وإنما هو على الحقيقة إجراء العمل على مقتضى التجربة وإجراء النظر على مقتضى العمل، هذا الإجراء الذي يؤدي إلى تلقيح فضائل العمل بفضائل التجربة، وتلقيح فضائل النظر بفضائل العمل، فيتغير النظر على مستوى العقل التحقيقي بوجه يختلف عن الوجه الذي يتغير به على مستوى العقل القرباني،

فتتضاعف قدراته في الإدراك وتتكاثر إمكاناته في التوسع بوجوه لم تكن من قبل في الحسبان، بحيث يختص هذا النظر التحقيقي بالصفات الثلاث الآتية:

أولاها ـ أنه أصوب: لمَّا كان النظر التحقيقي مستنداً إلى أصح السبل وأقربها إلى المطلوب، وهو التجربة الحية، وكان متصفاً بموجب ذلك بأوسع وأبعد إدراك، كان أكثر استعداداً من النظر المجرد والنظر المسدد في تبين أفضل الأهداف وأفضل السبل في تحصيلها.

ثانيتها ـ أنه أنفع: ذلك أن هذا النظر لا يميل مع الأهواء المادية لأنه مسدد بواسطة الدخول في الاشتغال الشرعي، ولا يندفع مع الرغبات المعنوية لأنه مؤيد بواسطة التجربة الحية، فيكون محفوظاً من أسباب الضرر ومتجهاً إلى طلب ما فيه أفضل المنافع.

ثالثتها ـ أنه أسلم: لما كان هذا النظر مستغرقاً بالكلية في التقرب إلى مطلوبه الأسمى، غير ملتفت قط إلى غيره من الأوصاف والأفعال، فإنه يَسْلم مما يقع فيه النظر المجرد من ضلالات ناتجة عن الأخذ بالمقارنة والتشبيه، ومما يقع فيه النظر المسدد من شبهات ناتجة عن التعلق بالأعمال.

وعلى الجملة، فإن صواب النظر التحقيقي يقوم في بلوغ الغاية في صحة التوجه، وإن منفعته تكمن في بلوغ الغاية في شدة اليقظة، وإن سلامته تقوم في بلوغ الغاية في قوة الخلاص، فدلت هذه الأوصاف على أن العقل التحقيقي أو الذوقي **أعقل العقول الثلاثة** بدون منازع[52].

من هنا ندرك تميز موقف العقل الذوقي في الأدلة على وجود الله، فقد التزم فيها صحة التوجه، حيث إنه طلب فيها تحصيل التجربة الحية، والتزم فيها شدة اليقظة بعدم الميل إلى شبهات الدليل النظري، وعدم الاقتصار على منافع الدليل القرباني، كما التزم فيها قوة الخلاص باجتهاده في الخروج من كل الارتباطات بالأوصاف والأفعال (الخروج عن المنازعة).

(52) تأمل القول المأثور: «العاقل الكامل من عقل عن الله أمره ونهيه».

● الخلاصة أن مسلك القرب في معرفة الألوهية يتوقف على تجربة التحقيق التي هي تجربة اشتغالية راسخة، قائمة على المحبة من جانبين، جانب محبة المتحقق لله التي تُكْسِب القدرة على إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات، أو قُل باختصار تمد بوصف «العينية»، وجانب محبة الله للمتحقق التي تُكسب القدرة على إدراك الذات عن طريق إدراك التبعية الأصلية، أو قُل بإيجاز تمد بوصف «العبدية». ولا خوف على المتحقق المتحلي بوصف العينية التي تأخذ بطريق «الباطن» في الإدراك، من الوقوع في «الذاتية» لأنه محفوظ بـ «موضوعية» إدراك التبعية الأصلية، أو في «الغموض» لأنه يتوسل بأبلغ أساليب البيان وبأقرب مقتضيات الحال. ولا خوف على المتحقق المتحلي بوصف العبدية التي تأخذ بطريق «الذوق» في الإدراك، من الوقوع في اللاعقلانية، لأنه يتوسل بنظرٍ تَقَلَّبَ وتَخَلَّقَ بفضل العمل الذي تَحَوَّلَ وتَشَكَّلَ بفضل التجربة الحية، فكان أصوب وأنفع وأسلم نظر لبلوغه الغاية في صحة التوجه وشدة اليقظة وقوة الخلاص.

وما كان من النظر بهذه الأوصاف المثلى، فلا يسعه إلا أن يستدل على الألوهية بغير طريق النظر المجرد الذي لم يتحول ولم يتشكل، فبالأحرى أن يتقلب ويتخلق كما في المقاربة، وبغير طريق النظر العملي الذي وإن تحول وتشكل، فإنه لم يتقلب ويتخلق كما في القربان، ألا وهو طريق **النظر الحي** الذي هو النظر في ذات العبد أوصافاً وأفعالاً، بدل النظر في ذات الحق، حتى يتحقق بالتبعية الأصلية بتعرف الحق له، تفضلاً منه وتودداً[53].

بعد فراغنا من أحد طرفي الجانب التحقيقي من الممارسة الصوفية وهو مسألة الألوهية، يبقى علينا أن نلم بالطرف الثاني منه وهو آية الأسماء الحسنى، فلنفصل الآن القول فيه.

---

(53) تدبر الآية الكريمة 97 من سورة مريم: «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً».

2 ـ الأسماء الحسنى والتقرب بالذكر[54]

1.2 ـ مبدأ التخلق الأكمل:

إن التقرب بالذكر بصدد الأسماء الحسنى هو كل طريق يُلتزَم في طلبها إعمال العقل والإخلاص في الاشتغال الشرعي، فيكون مبنى هذا الطريق على أربعة أركان يشارك في ثلاثة منها مرتبة التقرب بالعبادة المسدَّدَة مع امتياز درجته فيها، وهي «العقلانية» و «العمل» و «الإحسان».

ويختص التقرب بالذكر برُكْنٍ رابع نسميه «مبدأ التخلق الأكمل»، ويصير «الذاكر» متخلقاً مستحقاً لوصف العبدية إذا وفَّى بالشروط التالية:

أ ـ إذا اجتهد في الإتيان بالنوافل بعد إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.

ب ـ إذا كانت ثمرة هذا الاجتهاد أن يتخلق بأكمل الأخلاق المقومة للعبدية.

ج ـ إذا طلب التخلق بمعاني الأسماء والصفات والتحلي بكمالاتها على قدر الإمكان.

ينتج عن هذا أن الذاكر، لما كان يلتمس استكمال الأخلاق بالنوافل وكانت حقيقة الأخلاق أنها تجارب وخبرات لا مجرد أفكار وتصورات، فإن معاني الأسماء تأتيه، وحقائقها تظهر له في التجارب الحية لا في الأفكار المجردة. وبهذا، يكون التقرب بالذكر تجربة حية وتجربة إحسان، حيث إن سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرفها ذاتها له، هبةً من الله لا تَعَرُّفُه هو عليها، كسباً منه.

1.1.2 ـ تكامل التخلق:

نرد هنا على موقفين متعارضين من هذه التجربة الحية، فالموقف الأول منهما يرى أن هذه التجربة الخاصة لا تختلف في حدها وحقيقتها عن التجربة الحسية المعهودة لعامة الناس، إذ أن الحالات والهيئات التي يتخذها باطن الإنسان بسبب

---

(54) تأمل الحديث الشريف: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني؛ فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي؛ وإذا ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ خير منه؛ وإن تقرب إلي شبراً، تقربت إليه ذراعاً وإن تقرب إلي ذراعاً، تقربت إليه باعاً وإن أتاني يمشي، أتيته هرولة»، أخرجه مسلم في كتاب الذكر والبخاري في كتاب التوحيد والترمذي في كتاب الدعوات، والنسائي وابن ماجة.

تجربة الذكر هي في نظرهم نفس الأحوال والهيئات التي يحرزها الإنسان في التجربة الحسية، ولا تزيد ادعاءات الذاكر في وصف هذه الحالات والهيئات عن كونها انطباعات ناتجة عن تنشيط قوى النفس وعلى رأسها المُخيِّلة، إن لم تكن مجرد تهويمات وهمهمات لا فائدة إدراكية من ورائها، حيث إن بعض هذه الانطباعات لا يرقى إلى مرتبة التأثرات التي قد ينظم العقل شتاتها ويحصِّل منها على الفائدة.

وأما الموقف الثاني، فيرى أن تجربة الذكر هي تجربة روحية لا صلة لها بالتجربة الحسية، وإنما هي انقطاع كلي عن آثار هذا العالم الحسي المُلْكِي وانخراط بالكلية في العالم الروحاني الملكوتي؛ وما يدعيه الذاكر من المعارف لا يمكن، في نظر هؤلاء، مقابلته بالمعارف الحاصلة بالتجربة الحسية، ولا دخل لهذه في تلك وإن تواجدا معاً في ذات الذاكر.

والحق أن التجربة الحية التي يكابدها الذاكر ليست موافقة تمام الموافقة للتجربة الحسية كما يدعي الرأي الأول، ولا هي مفارقة لها تمام المفارقة كما يدعي الرأي الثاني.

وبيان ذلك أن الذاكر لا يدخل في التجربة الحية بمجرد ترك مداركه الحسية تنطبع عليها آثار الأشياء وصورها كما هو الشأن في التجربة الحسية، وإنما يقوم بتشغيل مداركه العملية على هذه المدارك الحسية أقصى تشغيل. ومعلوم أن المدارك العملية موصوفة بالفعالية والإنتاجية، فضلاً عن أن تشغيلها يتم بواسطة أنفع الأعمال وهو الذكر. فليس يقف الذاكر عند حدود الانفعال بالواقع المحسوس، حتى تُنسب إليه أوصافُ المنغمس في الحس كما أراد الموقف الأول، وإنما يجتهد في تهذيب هذا الواقع بواسطة قيمه العملية، وفي نقله له من صورته المباشرة إلى صورة يصير بها ثمرة من ثمرات العمل، ولا هو ينفعل بالواقع انفعالاً معتلاً، حتى تُنسب أحواله إلى التخليطات العقلية والأوهام الخيالية كما يدعي هؤلاء، وإنما يسبقه إلى الانفعال بالواقع ما يستولي على مداركه الحسية من المعاني والقيم بسبب غلبة المدارك العملية عليها، فيرى أشياء الواقع بغير ما يراها الذي حُرِم هذه الوساطة المعنوية بسبب عدم الاعتقاد أو بسبب عدم الاشتغال. وحسبنا هذا الذي ذكرناه في الرد على الرأي الأول القائل بتماثل التجربة الروحية والتجربة الحسية عند الذاكر.

كما أن الذاكر لا يتوقف دخوله في التجربة الروحية على تَعَطُّل مداركه الحسية بالكلية، كما لو كانت تنتابه غيبوبة شاملة أو يصيب أعضاءه شلل عام، وإنما تجري

فيه التجربة الروحية على مرأى ومسمع من هذه المدارك الحسية التي لا تفارق نشاطها المعتاد، حتى لا تكاد تَحْصُلُ له الفائدة من هذه التجربة إلا بمقدار ما تتأثر بها هذه المدارك، وما تنتفع به من معانيها؛ ويظهر هذا التأثر وهذا الانتفاع في كون الإحساسات التي تمدنا بها، تنصرف عنها الدلالة المادية المحدودة التي هي مقتضاها لِتَلْبَسها المعاني العملية التي تخلع على مدركاتها لباس الآيات الكونية الدالة على المكَوِّن. ومن هنا، تصير التجربة الحسية منخرطة بدورها في سلك العالم الروحي، ويكون تواجدها مع التجربة الروحية تواجد تداخل وتكامل، لا تواجد تعارض وتقابل، أو قُل إن المحسوس يصير عندئذ معنى، إن جزءاً أو كلاًّ، بحسب عمق التجربة الحية عند الذاكر وبحسب المرتبة التي ينزلها من مراتب السير، ولنقتصر على هذا القدر في الرد على الرأي الثاني القائل بانقطاع التجربة الروحية عن التجربة الحسية عند الذاكر.

2.1.2 ـ تجدد التخلق:

نعتقد أن نظرية الأسماء التي يبدو أنها توافق مرتبة التقرب بالذكر، يمكن إنشاؤها بالاستناد إلى مبدإ نسميه مبدأ «خبر الواحد المحقق» وهو خبر يفيد اليقين.

وهذه **النظرية التحقيقية** للأسماء يمكن صوغها كما يلي:

نقول بأن الداعي باسم ما حقق الاسم ابتداء إذا:

أ ـ دل بهذا الاسم على مسمى معين ارتبط به في تجربة مباشرة مدَّته بمعنى من معاني المسمَّى.

ب ـ وقصَدَ استعمال هذا الاسم للدلالة به على المسمَّى بالمعنى الذي مدته به التجربة المباشرة الأولى، في كل الأوقات اللاحقة لهذه التجربة.

ج ـ وكان هذا القصد مختصاً بالمسمَّى دون غيره.

ولما كان «الذاكر» يتحقق بمعنى هذا الاسم أو ذاك من أسماء الله عند انكشافه له، كرماً وجوداً من الحق سبحانه وتعالى، فإن استعماله لهذا الاسم أو ذاك يفيد تحلياً وتخلقاً به يخصه دون غيره، بحيث يكون كل «ذاكر» مبتدئاً طريقاً جديداً في استعمال هذا الاسم لم يسبقه إليه غيره، فتأخذ طرق الذاكرين في التخلق والتخليق بهذا الاسم أو ذاك تتنوع بتنوع المدد الذي يغمرهم في تحققهم بمعنى هذا الاسم أو ذاك.

وأما ميزات التقرب بالذكر فمتعددة، نذكر منها ما يلي:

أ ـ إن «الذاكر»، بتحققه باسم من الأسماء الحسنى، تتجدد حقائق الإيمان في قلبه وبابتدائه طريقاً جديداً في استعمال الاسم، يجدد الإيمان في قلوب من يخبرهم به ومن يأخذون عنه، هذا الأخذ الذي يقع به حفظهم وصلاح أمور دينهم ودنياهم.

ب ـ أن تحقق الذاكرين بأسماء الله الحسنى تتفاوت مراتبهم فيه تفاوتاً يؤدي إلى اختلاف الطرق التحقيقية والتخليقية التي يسلكونها لتلقين علمهم، وبما أنهم أعرف بسر هذا الاختلاف في درجات التحقق والتخلق، فإنهم أسبق من غيرهم إلى التماس الأعذار لمن خالفهم، وأبعد الناس عن الإنكار أو التشدد على غيرهم أو انتقاص قدرهم، فكيف يرضون بتبديع غيرهم!

ج ـ لما كان الذاكرون يتحققون بأسماء الإحسان مثل «المحسن» و «المنان» و «الوهاب» و «المعطي» و «المفيض» و «المتفضل» و «الكريم» و «الجواد» وغيرها، فإنهم لا وقوف لهم مع الأعمال، رغم جهادهم المتزايد فيها، بل إنهم يصيرون إلى إظهار الافتقار وإلى التحقق بالاضطرار.

د ـ إن في تخلق الذاكرين وتحققهم ما يجعل العقل عندهم يراجع ويقوّم مسالك طلبه النظري لمعاني الأسماء، فيزداد بذلك ترشُّداً وتنوّراً، ذلك أنه بالاستناد إلى التخلق والتحقق، يتبين أن تشغيل وظائف العقل المجرد مثل التحليل والاستدلال في استكناه معاني الأسماء من غير التجربة الحية، ليس شرطاً كافياً لتحصيل التخلق بمعانى الأسماء، فقد تُستنفر للنُّظر في الأسماء أدوات العقل جميعها، ولا ينطبع السلوك بأية صفة من صفات التقرب، ولا هذا التشغيل المجرَّد شرطاً ضرورياً لتحصيل التخلق، فقد يستنير القلب بالمعرفة الروحية وتحسن صفات المرء الظاهرة والباطنة من غير استخدام لأساليب النظر المجردة عن العمل.

كما يتضح أن أقرب الطرق النظرية إلى طلب الأسماء الحسنى ليس هو الاستدلال الذي ينتقل فيه النظر من صفات الخلق إلى صفات الخالق كما هو الشأن في مرتبة التقرب بالتسمية، أو من أفعال الخلق إلى أفعال الخالق كما هو الشأن في مرتبة التقرب بالعبادة التي يقترن فيها النظر بالعمل، وإنما هو النظر العملي الحي الذي يُسْتَدل فيه من صفات وأفعال الحق على صفات وأفعال الخلق، إذ الأقوال التي تُنْصَب أدلة على المعاني الحسنى هي على الحقيقة مفتقرة في تحصيل قيمتها التدليلية إلى

إحسان هذه المعاني نفسها، فالذي تفضل على المتقرب بالإيجاد، تفضل على كل أفعاله بما فيها التدليل والتحليل بدوام الإمداد.

وعلى هذا، فالتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى عبارة عن «تجربة تَخلقٍ» وهي تجربة إحسانية جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس وباعثة على تجديد وتخصيص طرق التخلق والتخليق التي تُوصِّل إلى تَعَرُّف الحق للمتقرب. ولما كانت هذه التجربة التخلقية المتكاملة والمتجددة لا تُنال إلا بالاستغراق بالكلية في الذكر، وبالنزول في أبعد مراتب العمل، فقد استحق المتقربون بهذا الطريق اسم «أهل الذكر»؛ إلا أن هذه التسمية تأولها البعض على وجه يخالف المقصود منها أو رموا أصحابها بنعت لا يليق بمقامهم، ألا وهو ترك العمل الضروري لقضاء الحاجات الشخصية ولحل المعضلات الاجتماعية. ونحن نورد الآن وجوه الرد على هذا النعت ببيان كيف أن تجربة الذكر تحتوي من الأوصاف ما لا تسعه القدرة العقلية للمنتقد لهذه التجربة الخاصة.

2.2 ـ تسمية «أهل الذكر» وإبطال دعوى ترك «العمل»:

إن كان في تسمية «أهل الذكر» ما يدل على أن الصوفية يغلب عليهم التوجه إلى الله والاستغراق في الطاعات طلباً لنيل درجة القرب، فقد أساء البعض استعمال هذه التسمية ولم يقصدوا بها مجرد الدلالة على غلبة محبة الله على وجدان الصوفي ونهوضه بالطاعات على قدر هذه المحبة، وإنما ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فادعوا أن الصوفية يميلون إلى ترك «العمل»، وقصدوا بالعمل أمرين: أحدهما: «الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية والعاجلة» وهو ما يعرف في الاصطلاح بـ «الكسب»، وثانيهما: «مواجهة مشاكل المجتمع بقصد إيجاد الحلول لها»، وهو ما يطلق عليه اسم «الإصلاح»، فيكون الذي غلب عليه الاشتغال بالله بحسب هذه الدعوى تاركاً للكسب وتاركاً للإصلاح. فنحن نبين الآن كيف أن هذين التركين لا يليقان بمقام الاشتغال بالله، فنذكر وجوه بطلان دعوى ترك الكسب ثم ننعطف على دعوى ترك الإصلاح، فنردها كسابقتها.

1.2.2 ـ إبطال دعوى ترك الكسب:

إن مدلول الكسب هو عموماً «جملة الأفعال التحصيلية التي تبتغي تلبية المطالب المعاشية»، وقد اصطلحنا من قبل على تسمية «نطاق الأفعال» باسم «التصرف»، كما

يمكن أن نستعمل لفظ «الإنتاجية» المتداول للدلالة على مسمّى «تلبية المطالب المعاشية»، فيكون الكسب إذن «تصرفاً إنتاجياً»، إلا أن أفعال التصرف الملازمة له تنزع منزع التحصيل والاقتناء والحيازة، فيجتمع لنا من ذلك، التعريف التالي له وهو: **«الكسب هو التصرف الإنتاجي بقصد التملك»**.

ومتى أعملنا فكرنا في هذه المعاني التي يتحدد بها الكسب أدركنا أن لا يُقْبِلَ المشتغل بالله عليها بالكلية وأن لا يطمئن إلى مآل هذه الممارسة الكسبية. وبيان ذلك أن الكسب لا يكتفي بـ «الإنتاجية» بل يطلب «التملكية»، و «التملكية» وصف لا يمكن أن يليق بمن شغل همته بالله وجعل همَّه القرب منه.

فلقد سبق ذكر أوصاف التملك[55]، وتبين من هذه الأوصاف أن لا شيء أضر منها على المتقرب. فالتملك هو عنوان التبعية للأوصاف الكونية، والمتقرب مطالب بالتخلص منها والذهاب في هذا التخلص إلى غاية تحققه بأن لا تبعية إلا لله؛ ولمَّا كان التملك الحاصل من التصرف الإنتاجي في الممارسة الكسبية، لا يجلب فقط كثيراً من الارتباطات الشاغلة والتبعيات المتطفلة التي تتخذ ألواناً شتى، كالاستكثار من المال، وادخار الثروات، واحتكار المواد، وإنما هو في أصله ناتج عن تحول وتشكل ضارين يتطرقان إلى التصرف، ذلك أن ما كان قيمة فعلية من شأنها أن ترفع همة المكتسب إلى مزيد من التحرر يصير قيمة شيئية تنزل بمهمته إلى حضيض التبعية، فقد اجتمع للتملك وصفان هما: «تشييء» الفعلية وتوليد التبعية اللَّذان لا يمكن إلا أن يكونا سبباً في «إحباط» هذا التصرف، لأن «التشييء» يؤدي إلى الكسل والقعود، ولأن التبعية تؤدي إلى المنازعة والجحود. وبَيِّن أن المشتغل بالله لا يمكن أن يقبل بكسب يكون مآله مثل هذا التملك القاطع عن الوصول. فلا عناية له إذن بكسب تملكي، وإنما عنايته بكسب يترك وصف هذا التملك، ولا يمكن أن يتركه إلا إذا استبقى حاله في الإنتاجية مع عدم وقوع صاحبه في التبعية لها، حتى يقدر على التوجه بجمعية الهِمَّة إلى طلب التبعية الأصلية، أو قُل بإيجاز إن هَمَّ الذاكر ليس الكسب التملكي، وإنما الكسب الذي يؤدي إلى القرب من الله، أو بعبارة أخرى **«الكسب التقربي»**. ونحصي لهذا الكسب الأوصاف الثلاثة الآتية: «دوام الإنتاجية» و «التسديد» و «التأييد».

---

(55) انظر الفصل الأول من الباب الثالث في موضع «التخلص» من هذا الكتاب.

أ ـ دوام الإنتاجية: لما كان تصرف المشتغل بالله، الذي يبتغي به تلبية الحاجات لإقامة البِنْيَة، لا يتخلله التملك الذي يقعد بالهمة عن الاستمرار في الإنتاجية، فلا توقف له إلا بتوقف هذه الحاجات؛ وما دامت لا تتوقف إلا على سبيل الاضطرار، إن لحظة بسبب التلبية الموقتة أو دائماً بسبب انقضاء العمر، فإن الإنتاجية متواصلة بتواصل الحاجات. ولا يُخشى عليها أبداً من التحول إلى التملك المفضي إلى القعود والجحود ولو تجاوزت ثمارُها القدر المطلوب لسد حاجات البنية الخاصة، لأن هذه الثمار تنصرف دون ريب إلى الوفاء بمتطلبات الغير من عباد الله المحتاجين، ولا «تتشيأ» أبداً في يد المشتغل بالله، حتى يتهدده خطر التملك. وعليه فإنتاجية المشتغل بالله لا تنقطع وإن زادت عن الحاجة الخاصة.

ب ـ التسديد: معلوم أن التصرف، أياً كان، يقوم على التدبير، وأن التدبير يقوم على الثقة بقدرة العقل في التوجيه، وعلى حسن النظر في أحكامه بصدد مآلات هذا التصرف، إلا أنه لا مأمن له من الوقوع في الآفات ما لم يستند إلى العمل الشرعي الذي يمده بأسباب التسديد إلى ما فيه المنفعة. ولما كان التصرف الكسبي، كغيره من التصرفات، محتاجاً في كل وقت من الأوقات إلى توفيق جديد، حتى لا يتعرض إلى الآفات التي تتعرض لها التصرفات المتجردة عن العمل الشرعي، وكان المشتغل بالله داخلاً في هذا العمل على الوجه الأكمل حتى صار مستحقاً للنزول في مراتبه، فإن التدبير الحاصل في تصرف المشتغل بالله لا تناله آفات فساد التوجه والتوجيه التي تنال الخارج عن هذا العمل.

ج ـ التأييد: يتطلع المشتغل بالله إلى الاستغراق في العمل الشرعي، حتى يصير التسديد وصفاً لا ينفك عن تصرفه المعاشي، عند ذلك يغطي هذا التصرفَ وصفُ التأييد الذي يجلب له التكفل الإلهي، فترتفع إنتاجيته، وتكثر منفعته كما يجلب له المحبة الإلهية، فيتولى استدرار المنة والزيادة في تقريب الذاكر إلى مقصوده.

وما كان من الكسب بهذه الأوصاف: «دوام الإنتاجية» و «التسديد» و «التأييد»، صار في معنى **«ابتغاء فضل الله»**[56]. وما كان كذلك، استحق وصف «العبادة» التي ينتظم فيها المشتغل بالله ليقطع عنه التبعيات الاصطناعية. ومن ثمة، فمن ينسب

(56) تدبر الآية الكريمة 10 من سورة الجمعة «فإذا قضيتم الصلاة فانتشروا في الأرض، وابتغوا من فضل الله، واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون».

المشتغل بالله إلى ترك الكسب، فكأنما ينسبه إلى ترك ما يعده نافلة من نوافله التي يتقرب بها إلى الله. وعلى هذا الوجه، ينبغي حمل القول المأثور «إن العمل عبادة»، فلا يصير العمل (أي الكسب) عبادة إلا إذا دخل في حكم وسيلة التقرب، أي خرج عن أوصاف التملك الباعثة على الكسل والمنازعة، ولَبِس أوصاف دوام الإنتاج وتكاثره وتقبُّلِه كما هو كسب المشتغل بالله، الذي هو تصرف إنتاجي بقصد التقرب.

ولو فرضنا أن الذاكر ترك الكسب، فلا يكون ذلك إلا بقصد القيام بفرض أعظم كالقيام بشرائط العلم والاختصاص في التربية، ولا يُعَد عَمَلَه هذا مُخِلاً قط بمتطلبات الحياة، وإلا أخل بها كل من تفرغ لطلب علم من العلوم، أو التخصص في باب من أبوابه، فَمَثل الذاكر في استحقاق التفرغ كمثل غيره إن لم يكن أولى به منه، لأنه مقبل على تحمل أثقل الأعباء ألا وهو التربية على المنهاج الشرعي.

2.2.2 ـ إبطال دعوى ترك الإصلاح:

إن الإصلاح «عبارة عن جملة الأفعال السلطوية التي تبتغي حل المشاكل التي يعانيها المجتمع». نصطلح على أن نطلق على عملية حل المشاكل التي يعانيها المجتمع اسم «التغييرية»، فيكون الإصلاح إذن «تصرفاً تغييرياً» كما كان الكسب «تصرفاً إنتاجياً»، إلا أن التصرف في حالة «الإصلاح» يكون موجهاً بهموم نضالية تُغلِّب الجانب السياسي على غيره في إيجاد الحلول للمشاكل الاجتماعية مع السعي إلى احتلال مركز قوة معين داخل المجتمع، فلنسمِّ هذه النزعة في الإصلاح بـ «التسييس»، فنحصل من ذلك على التعريف التالي للإصلاح وهو: **«الإصلاح هو التصرف التغييري بقصد التسييس»**.

وإذا نحن نظرنا في مضمون هذا الحد، تبين لنا أن الذاكر لا يمكن أن يرتضيه، ولا أن يسلك في الإصلاح مسلكاً على وفق مقتضاه. ومرد ذلك أنه يقرن بين أمرين لَيْسا بالضرورة مقترنين وهما: «التغيير» و «التسييس». فليس كل تغيير تسييساً، فقد يكون التغيير متعلقاً بجانب يوفي بشرائط الممارسة السياسية مع إشراك غيرها من الممارسات في هذه التوفية، فضلاً عن أنه قد يختص بجانب لا صلة له بالممارسة السياسية. كما أنه ليس كل تسييس تغييراً، فقد يشتد التنازع بين المصالح السياسية والأغراض السلطوية للأفراد، من غير أن يقع بهذا التنافس أدنى تغيير يفيد في

الحصول على الحلول المطلوبة.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أشرنا، من قبل، إلى أن التسييس قد يقع إما في مخاصمة الدين وإما في مجانبته عن قصد أو عن غير قصد. فقد يخاصمه عن قصد إذا هو رأى في الدين سبباً في تخلف المجتمع، وعقبةً في وجه التغيير ينبغي الإسراع باقتحامها وإزالتها، وقد يخاصمه عن غير قصد إذا أخذ بمبادىء لا يَقصِد من ورائها معارضة الدين، ولكنه لم يتبين أن لها آثاراً تنقلب بها إلى قيم تُناهض الحقيقة الدينية. وقد يجانب الدين عن قصد إذا هو ادعى التمييز بين الجانب الأخلاقي والجانب الاشتغالي في الممارسة الدينية والعملَ بالجانب الأخلاقي بعد تمام إقامته على الأسس العلمية وضبط فوائده العملية. وقد يجانبه عن غير قصد إذا تعلق بقيم لا يَقصد بها الاجتزاءَ بالجانب الأخلاقي من الممارسة الدينية، ولكنه لم يتبين أن مآلاتها تنعطف عليه بسوءٍ تكون منه المجانبة الصريحة للحقيقة الدينية.

وسواء أَخَاصَم التسييسُ الدينَ أو جانَبه بقصد أو بغير قصد، فلا بد أنه بسبب هذه المخاصمة والمجانبة يحمل أسباب عدم الانتفاع به، إن آجلاً أو عاجلاً، ولو جاء بما يُشْبه الفوائد، وذلك لعدم تَبيُّن العواقب وعدم التبصر بالمآلات. فربما دَبَّر أموراً اعتقد أنها نافعة، فإذا هي لا تلبث أن تأتي بما يضر؛ وعلى العكس من ذلك، ربما صرف أموراً ظن بأنها تُرْدي المجتمع، فيكون قد صرف فوائد تأتيه من جهتها؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن للتسييس أن يستقل بتدبير المجتمع من دون الشرع، وهو لا يدري المنافع فيأتيها ولا المضار فيتقيها! وما دام قد فعل، فإن مصيره إلى الإحباط لا محالة.

فما يصنع الذاكر وهو على ما هو عليه من المحبة للعباد بتصرف تغييري على شرط التسييس وهو على ما هو عليه من إمكان الإضرار العاجل أو الآجل بهم! وليس يرتضي لهم إلا تصرفاً تغييرياً يستبدل بمخاصمة الدين، المقصودة أو غير المقصودة، مصالحة معلَنة، ويستبدل بمجانبة الدين، المقصودة أو غير المقصودة، مصاحبة مخلصة، ولا يكون إلا التصرف الذي يجاوز حد قضاء الحاجيات المادية للأفراد إلى إحياء القيم الأخلاقية والمعاني الروحية بينهم، حتى يكبر معنى «الإنسان» في نفوسهم وتنهض هممهم إلى العمل النافع من كل الجهات المادية والمعنوية، أو باختصار، إن عناية الذاكر تنصب أصلاً على ما يمكن أن نسميه بـ «التأنيس» أو بـ «التخليق»، فيكون حد الإصلاح إذن هو: **«التصرف التغييري بقصد التأنيس»**. ويمكن أن نحصي

للإصلاح التأنيسي أو التخليقي الصفات الثلاث الآتية: «الشمولية» و «الواقعية» و «الالتزامية».

أ ـ الشمولية: إن الأصل الذي يتوجه إليه إصلاح الذاكر هو «الفطرة الإنسانية» بوصفها مجبولة على جملة من القيم الخُلُقية والمعاني الروحية من عدل وإحسان وإخاء ومحبة وتضحية وتضامن، وإن المبدأ الذي يلتزمه في هذا الاصلاح هو أن الإنسان يطلب كمال الاستقامة، وأن الكمال ليس له حد ينتهي عنده. ولما كان «أصل الفطرة» و «مبدأ الكمال» لا يختصان بقطاع اجتماعي معين، ولا بمجتمع بكامله، وإنما يعمان الإنسانية على كثرة شعوبها وأفرادها واختلاف أوصافهم، فإن الإصلاح الذي يباشره الذاكر يتعدى به حدود المجتمع الذي ينتمي إليه سياسياً وقانونياً وإن كان يزاوله داخل هذه الحدود، إذ أنه يُصلح في أفراد مجتمعه ما يشدهم إلى غيرهم من أفراد الإنسانية قاطبة.

ب ـ الواقعية: تبدو الصبغة الواقعية للإصلاح التأنيسي على الأقل في مظهرين أساسيين: «التوجه إلى الفرد» و «اعتبار أَوْلى المشاكل بالحل».

أما التوجه إلى الفرد، فلا يخوض الذاكر في وضع البرامج وإقامة الخطط التي تتوجه إلى كيان يكاد يكون مجرداً ومثالياً اسمه «المجتمع»، وإنما يُسدِي من التوجيهات على قدر واقع الفرد، مراعياً خصوصياته في البنية والنشأة والهمة، مبتدئاً بأقرب الأفراد إليه، فالقريب، فالبعيد، فالأبعد، جاعلاً بعضهم واسطة لبعض في التغيير والتأنيس، ناظراً، دون تسرعٍ، ظهورَ النتائج فيهم، وغير مصطنع لطرق تحمله على التسلط عليهم.

وأما اعتبار الأولوية، فلا يضرب الذاكر في عموم المشاكل التي تواجه المجتمع مبتغياً حلها دفعة واحدة وبصفة نهائية، وإنما يعلم بلطيف معرفته السديدة والمؤيدة أَوْلَى المشاكل بمباشرة الحل لها، ويعلم أن لها وجهاً لا تنفك عنه، ووقتاً لا تتخلف عنه، فيتوجه إلى الحل من جهة الفرد، فيتعهد أوصافه بالتلقيح ودوام التنقيح متفنّناً في الأساليب ومتقلباً مع الأحوال حتى تذهب عن صاحبها العلل المثّبِطة، ويتهيأ لقبول الاستعدادات الكفيلة بجلب التغير المبتغى في المجتمع. ولا يصير على هذا المسلك في الإصلاح إلا عالم متحقق بالتأييد، ومتعلم صادق الإرادة في طلب التقرب.

ج ـ الالتزامية: إذا كان الغرض من الإصلاح هو الإسهام في تدبير أمور

المجتمع، حتى يتخلص أفراده من مختلف الآفات المنتشرة، ويظفروا بمصالحهم المطلوبة، فليس أبلغ التزاماً بهذا الغرض، ووفاء بتمام شرائطه من الإصلاح التأنيسي، ويظهر ذلك في الأمور التالية:

ـ **أولها**: أن الذاكر يَعْلَم أن هذا الإصلاح أمانة الحق عنده، وأنه مسؤول عنه، فيتفقد أحوال الأفراد ليتعرف على ما يجب لكل فرد من التغيير الذي تطلبه ذاته، فيجتهد في أن يوفيه ذلك على قدر طاقته ومقامه.

ـ **ثانيها**: أن الذاكر يدرك أن لا وجه من وجوه الشيء أياً كان يخلو من الدلالة على الحق، هذه الدلالة التي تقتضي منه مزيداً من الاشتغال والتقرب، فلا يزيده النظر في شؤون الغير إلا حثاً على رعاية هذا الاشتغال، فيزداد بذلك عناية بمصالحهم ومآربهم.

ـ **ثالثها**: أن في شغل الذاكر بأسباب التقرب الإصلاحي شغلاً عن النظر إلى مصالحه الخالصة، فلا تكون حظوظ النفس متطرقة إلى عمله، حتى تمنع عليه خدمة الصالح العام على الوجه الأكمل.

وما كان من الإصلاح بهذه الأوصاف الثلاثة: «شمول الإنسانية» و «الشعور بالواقع» و «الإخلاص في الالتزام»، أحق بأن يدخل في حكم العبادة التي تستحق أن يُتقرب بها إلى الله، ويستفاد منها كل الاستفادة في الخروج عن التبعيّات المخاصمة والمجانبة للدين. وعلى هذا، فمن ينعت الذاكر بترك الإصلاح، فكأنما ينعته بترك وسيلة من أنفع الوسائل في التقرب، والذاكر، كما نعلم، شديد اليقظة وصحيح التبين.

ولو قدرنا أن الذاكر لم يتصدر لمهمة الإصلاح، فلا مجال لنسبته إلى التقاعس والانكماش والانزواء والهروب من الواقع والتحلل من المسؤولية وغيرها من النعوت التي لا تدل إلا على مدى جهل أصحابها بطرق الإصلاح التي يأخذ بها الذاكر: أَفَمَنْ كانت وسائله وأغراضه في الإصلاح مؤسَّسة على مبدإ التقرب إلى الله كمن لا يعلم لهذا التقرب وجهاً، أو لا يبالي به أو، أدهى من ذلك، يراه بطالة لا فائدة له في شؤون الإصلاح. إن الذاكر، وإن لم يظهر عليه تولي الوظيفة، فإنه يبقى على وصف التوجيه ووصف التغيير في بيئته. ألا تراه، إذا تعطلت أسباب القول، يؤثِّر بحاله وسلوكه بقدر ما يؤثر بقوله! أليست هذه الحال تجتذب إلى الصلاح من شاهدها، فما

بالك بالذي يقتدي بها!

● على الجملة، فإن الذاكر لا يرتضي لنفسه أن يتساهل في الأدب مع العمل الشرعي وإلا ذاق الحرمان الذي يفر منه فراره من نفسه الأمارة بالسوء، فبالأحرى أن يتهاون في الإنتاج والكسب، فيعُولُه غيره، أو يتهاون في التغيير والإصلاح، فلا ينتفع به الغير؛ وإنما عمق تجربته، وسعة فهمه، ودوام يقظته تجعله يدفع دفعاً التصرف الإنتاجي الذي يقصد التملك، لأن من يأخذ به لا يكون في مأمن من تشييء للقيم العملية يؤدي إلى القعود ومن ارتباط بها يؤدي إلى الجحود، ويرد رداً التصرف التغييري الذي يقصد التسييس، لأن من يعمل به لا يأمن عواقب مخاصمة الدين أو مجانبته، وتجعله، على العكس من ذلك، يُقبل إقبالاً على الكسب الذي تكون غايته التقرب، وعلى الإصلاح الذي تكون غايته التأنيس أو قُل «التخليق».

● خلاصة القول إن المتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى يأخذ بمبدإ التخلق الأكمل وبالنظرية التحقيقية للأسماء. ويدل مبدأ التخلق عنده على تحصيل تجربة إحسانية تتكامل فيها طاقات الجانب الروحي مع استعدادات الجانب الحسي، كما تدل النظرية التحقيقية عنده على تجدد وتخصص طرق التخلق والتخليق، ويستفيد هذا المتقرب من تكامل التخلق وتجدده وتخصصه، العلمَ بأن أوْلى الصفات والأفعال بالاستدلال على الأخرى ليست صفات الخَلْق على صفات الحق، كما يدعي المتقرب بالتسمية، وليست أفعال الخلق على أفعال الحق، كما يدعي المتقرب بالعبادة (القربانية)، وإنما صفات وأفعال الحق على صفات وأفعال الخلق لأن هذه أولى بالافتقار (أي ترك التملك) في طلب التكامل، وأولى بالاضطرار (أي ترك التصرف) في طلب التجدد.

ومن تكن هذه أوصافه، فلا يُخشى عليه الميل إلى ترك الكسب، لأنه محفوظ من التملك الذي يتطرق إلى الكسب لدوام انشغاله بالتقرب، ولا الميل إلى ترك الإصلاح، لأنه محفوظ من التسيُّس الذي يطرأ على الإصلاح، وذلك بفضل تكامل وتجدد تخلقه، ولا يكون كسبه إلا منتجاً ومسدَّداً ومؤيَّداً على الدوام، ولا يكون

إصلاحه إلا شاملاً وواقعياً وملتزماً على وجه التمام.

وبعد أن أتينا على نهاية كلامنا في موضوع التقرب، نمضي الآن إلى بيان تفاصيل التخليق في باب الممارسة الصوفية:

فمتى سلّمنا بأن وصف التخلق يقوم بالمتقرب الذي نال درجة القرب أي «المقرَّب»، وأنه يورِّثه العينية والعبدية، أدركنا أن يستحق المقرَّب أكثر من غيره تولي مهمة التخليق لأفراد مجتمعه حتى يحصِّلوا، هم بدورهم، على معاني العينية والعبدية، كما أدركنا أن يكون اضطلاعه بأعباء هذه المهمة هو دخوله في «الطور الإصلاحي» من ممارسته القُرْبِيّة بعد تحصيل الصلاح.

فلنشتغل أولاً ببيان أركان هذه المهمة الإصلاحية التخليقية التي تقع على عاتق المقرَّب ثم ننظر ثانياً في الصبغة الإلزامية لمهمة التخليق.

الفصل الثالث

الممارسة الصوفية والكمالات التخليقية للعقل المؤيد

1 ـ أركان مهمة التخليق[57]

لقد بيّنا أن الإصلاح تصرفات تغييرية تكون إما بقصد التسييس وإما بقصد التخليق. ونعلم أن التسييس يأخذ بمبدأين من مبادىء العقل المجرد: أحدهما مبدأ تاريخي يقول بتغاير وتعارض نتاجات الفترات التاريخية السابقة فيما بينها (مقتضى **الجدلية التاريخية**)، وثانيهما مبدأ تقويمي يقضي بعدم بناء الطرق الحالية في التحصيل والتوصيل على نماذج تستخرج من تراث الماضي (مقتضى المستقبلية).

يلزم عن **المبدإ التاريخي** أن التسييس يصرف، مخاصمةً أو على الأقل مجانبةً، مبدأ الرجوع إلى نصوص السلف الصالح. وإذا أطلقنا على عملية الرجوع هذه اسم **«التسلف»**، يكون التسييس مخاصماً أو مجانباً للتسلف. ويلزم عن **المبدإ التقويمي** أن التسييس يصرف، مخاصمةً أو على الأقل مجانبةً، مبدأ الاقتداء برجال السلف الصالح؛ وإن نحن سمينا هذا الاقتداء بالرجال باسم «الأخذ عن النماذج» أو قل **«التنمذج»**، يكون التسييس مخاصماً أو مجانباً للتنمذج.

ولما كانت التصرفات التغييرية المقوِّمة للإصلاح عند المقرِّب لا تأخذ بالتسييس، وإنما تأخذ بالتخليق، لزم أن تسلك مسلكين معارضين لمسلكي التسييس،

(57) عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «قيل يا رسول الله أي جلسائنا خير، قال من ذكركم الله رُؤيته وزاد في علمكم منطقه ورغبكم في الآخرة عمله» رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح.

فتأخذ بمبدأين من مبادىء العقل المؤيد مُعارضين لمبدأي العقل المجرد السابقين، **المبدأ التاريخي** الذي يقول بتقارب وتكامل نتاجات الفترات التاريخية السابقة فيما بينها (**مقتضى الاعتبار التاريخي**)، و**المبدأ التقويمي** الذي يقول بالاستناد في التحصيل والتوصيل إلى نماذج تُقْتَبَس من رجال السلف الصالح (**مقتضى الاتباع**).

يلزم عن **المبدإ التاريخي** هذا أن التخليق يأخذ بمبدإ الرجوع إلى نصوص السلف، أو باصطلاحنا بمبدإ «التسلف»، فيكون التخليق متسلِّفاً؛ ويلزم عن **المبدإ التقويمي** هذا أن التخليق يأخذ بمبدإ الاقتداء برجال السلف، أو قل بـ «التنمذج» فيكون التخليق متنمْذِجاً.

بناء على هذه المقارنة بين التسييس والتأنيس (أو التخليق) في الممارسة الإصلاحية، يتبين أن المنهج الذي يتبعه المقرِّب في تخليق غيره يتخذ وسائل معارضة لوسائل الإصلاح التسييسيِّ، وعلى رأسها «التسلف» و «التنمذج». وغرضنا في هذا الجزء المتعلق بالجانب التخليقي من الممارسة الصوفية، أن نقوم بالتدليل على قضيتين اثنتين متعلقتين بهاتين الوسيلتين للتخليق التأييدي:

- أولاهما: ان التنمذج واسطة التسلف في التحصيل.
- ثانيهما: ان الإشارة واسطة التنمذج في التوصيل.

تجدر الإشارة قبل الدخول في تفاصيل التدليل على القضيتين المذكورتين إلى أن الإصلاح التسييسي لا ينقطع عن النظر في نصوص السلف مع دفعه للتسلف وهو **الأخذ بهذه النصوص**، ولا يتراجع عن الحكم على رجال السلف مع دفعه للتنمذج وهو **الأخذ عن هؤلاء الرجال**.

يترتب عن الموقف التناقضي الأول الذي ينظر في النصوص ولا يأخذ بمضامينها أن أحكام الإصلاح التسييسي تختار طريق «الابتداع»، لأن التسلف بموجب القضية الأولى التي سيأتي التدليل عليها، يقتضي أن يقع التوسل فيه بالتنمذج، والتنمذج أصل «الاتباع». ويترتب على الموقف التناقضي الثاني الذي يحكم على الرجال ولا يريد الأخذ عنهم، أن أحكام الإصلاح التسييسي تختار طريق العبارة في التوصيل، لأن التنمذج بموجب القضية الثانية التي سيرد إثباتها يقتضي أن يقع التوسل فيه بـ «الإشارة»، والإشارة نقيض العبارة.

أما إذا كان الإصلاح بطريق التسلف، فمعلوم أنه يقول بالنظر في نصوص

السلف مع إيجاب الأخذ بمضامينها، وإيجاب الأخذ عن رجالها، لكن هذا الإصلاح التسلفي مراتب متفاوتة.

فإن كان من مرتبة التسلف **النظري** الذي ذكرنا أنه تسلف يعتقد أن يكون النظر المجرد كافياً لاستخراج مضامين نصوص السلف، فإن أحكامه تختار طريقاً في تحصيل هذه المضامين لا يوفي بأي شرط من شرائط الاتباع، ويختار طريقاً في توصيل مضامينها لا يوفي بأي شرط من شرائط الإشارة، وذلك لأن هذا التسلف لا يوجب الدخول في العمل لاستحقاق النظر في النصوص.

وإن كان من مرتبة التسلف **النقدي** الذي أوردنا أنه تسلف يعتقد أن يكون النظر القرباني، من غير نزول في مراتب العمل، كافياً لِفَهم مضامين نصوص السلف، فإن أحكامه تختار طريقاً في تحصيل هذه المضامين لا يُوَفي بكامل شرائط الاتباع وإن وفَّى ببعضها، ويختار طريقاً في توصيل مضامينها لا يُوَفي بكامل شرائط الإشارة وإن وفَّى ببعضها، وذلك لأن هذا التسلف يقف عند حدود الدخول في العمل ولا يُلزم بالاستغراق فيه لاستحقاق النظر في النصوص[58].

لكننا نحتاج إلى تسلف يعتقد ضرورة اقتران النظر في نصوص السلف بالاستغراق في العمل، حتى تكون أحكامه ملتزمة طريقاً في تحصيل مضامين هذه النصوص تستوفي كل شروط الاتباع، وملتزمة طريقاً في تبليغ مضامينها تستوفي كل شرائط الإشارة، ونسمي هذا التسلف بـ **«التسلف العملي»**، تمييزاً له عن التسلفين السابقين: «النظري» و«النقدي».

ويتضح مما سبق أن هذا الصنف في التسلف هو المطلوب في عملية التخليق الذي يقوم به المقرِّب، إذ طريقه في التحصيل هي التنمذج، وهو الاتباع وطريقه في التوصيل هي الإشارة.

ونحن الآن نفصل القول في الأدلة على هذين الجانبين من الممارسة التخليقية للمقرب، ألا وهما: **التوسل بالتنمذج في التحصيل والتوسل بالإشارة في التوصيل**. فلنشتغل في المرحلة الأولى بالتدليل على دعوى مكانة النموذج في تحصيل التسلف، ثم ننتقل في المرحلة الثانية إلى التدليل على وظيفة الإشارة في توصيل هذا التسلف.

(58) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني في موضع «التسلف النظري والتسلف النقدي» من هذا الكتاب.

1.1 ـ مكانة النموذج في تحصيل التسَلُّف:

إذا كان هدف التخليق هو التسلف العملي، وكان التسلف العملي هو تحصيل طريقة عملية في الرجوع إلى النصوص الإسلامية الأصلية بقصد الظَّفَر بمضامينها، والاستمداد من معانيها، حتى يقع الانتفاع بها في تلبية متطلبات الحياة وفي مواجهة مشاكل الواقع، فلا يمكن لهذا التخليق أن يبلغ هدفه إلا إذا عمل على الوفاء بصنفين من الشروط: أحدهما **علمي** يقضي بالتزام الحقائق العلمية التي ثبتت بصدد الاستفادة من النصوص، والآخر **عملي** يقضي بالأخذ عن النماذج في العمل بمضامين النصوص، فننظر في مدى وفاء التخليق بهذين الصنفين من الشروط.

1.1.1 ـ التخليق والمقتضيات العلمية للأخذ من النصوص:

أ ـ معايير الاستفادة من النصوص: إن من الحقائق العلمية الثابتة ما ينبغي لكل متسلف وبالأولى المتسلف العملي أن يتخذه معايير للاستفادة من النصوص الإسلامية الأصلية، لأن كل تجاهل أو رَدٍّ لهذه الحقائق لا يمكن إلا أن يضر بمشروعه الإصلاحي؛ ونخص بالذكر من هذه الحقائق التي لا بد من التسليم بها ثلاثاً هي: «الحقيقة التاريخية» و «الحقيقية اللغوية» و «الحقيقة الدينية».

ـ أما **الحقيقة التاريخية**، فمقتضاها أن الفارق الزماني بيننا وبين النصوص الإسلامية الأُولى هو واقع لا يرتفع، وأن الأسباب الخارجية والمقتضيات الظرفية لها هي أحداث اختَفَت عن مشاهدتنا المباشرة، وامتنعت عن تجربتنا الفعلية.

وأما **الحقيقة اللغوية** فلها وجوهٌ ثلاثة:

أولها ـ ان الفعل **أبلغ** في البيان من القول، ذلك أنه مهما فصلنا القول في أمر ما، فإننا لن نستطيع تبليغ هيئات هذا الأمر الجزئية وكيفياته المخصوصة، هذه الهيئات والكيفيات التي لا يفيد فيها إلا القيام بالفعل، وملاحظة الغير لهذا الفعل.

ثانيها ـ ان القول **حمَّال** لوجوه كثيرة، فحتى إذا أمكننا ترتيب هذه الوجوه المتعددة التي يُحْمَل عليها القول فيما بينها، فلا تثبت بذلك يقينية أي منها، ولا يقينية انفراده من دون غيره بمطابقة مقصود القول، فيبقى دائماً متسع لطلب وجه آخر يحتمله هذا القول.

ثالثها ـ ان الذي ينظر في النص لا انفكاك له عن مكونات ذاته الوجدانية

والعقلية، وعن مقومات مجاله التداولي، هذه المكونات الذاتية والمقومات المجالية التي تكونت، بسبب تراكم طبقات من التجارب والمعارف، عبر الفارق الزمني بين هذا الناظر وبين النص الأصلي، فيخرج تأويله له حاملاً لآثار هذه العناصر الذاتية والمقامية؛ وبهذا، يكون كل تأويل هو على الحقيقة تبديل، وكل تفسير هو على الأصح تغيير.

وأما الحقيقة الدينية، فمقتضاها أن التقرب إلى الله مراتب، وأن أفضلها وأقدرها على تحقيق التسلف ما كان مستوفياً لشرط الرسوخ، ولا يتحقق الرسوخ إلا لمن تلازم عنده العلم بالشيء والعمل به، حتى صار له هذا التلازم وصفاً سلوكياً ثابتاً لا انسلاخ له عنه.

فلو عرضنا أصناف التسلف الثلاثة على هذه الحقائق العلمية الثلاث، لتبين امتياز التسلف العملي عليها.

فالتسلف النظري يقع في الإخلال بالحقيقة اللغوية في وجهها الثالث، ما دام لا يضع في الاعتبار الطبقات التجربية والمعرفية الحائلة دون إدراك المعاني الأصلية للنصوص، كما أنه يخل بالحقيقة الدينية، ما دام لا يشترط الدخول في العمل، فبالأحرى الرسوخ في فهم النصوص الأصلية.

والتسلف النقدي يقع هو الآخر في الإخلال بنفس الحقيقتين العلميتين، وإن كان هذا الإخلال أخف من إخلال التسلف النظري بهما، ذلك أن التسلف النقدي، وإن وضع في الاعتبار الطبقات التجربية والمعرفية المتراكمة، فإنه لم يحدد معياراً لتمييز المقبول والمردود من هذه الطبقات الموروثة، كما أنه، وإن أخذ بمبدإ الدخول في العمل لفهم النصوص، فإنه لم يشترط درجة الرسوخ لتحصيل هذا الفهم.

أما التسلف العملي، فيعتقد أن كل نظر عقلي نازلٍ في مراتب العمل، أو قُل كل نظر عملي حي، لمّا كان قادراً على طي الطبقات التجربية والمعرفية المتراكمة، هو وسيلة كافية لتحصيل القدرة على استخراج مضامين النصوص الأصلية.

يلزم عن هذا الاعتقاد أن المتسلف العملي يفترض الأمرين التاليين وهما:

ـ أنه بالإمكان طي الطبقات التجربية والمعرفية الموروثة بطريق عملية مُطَهِّرة للعقل.

ـ أنه بالإمكان دوام العمل على إفادة النظر عن طريق عملية تُرَسّخ المعاني الدينية والروحية في النفس.

فلنبسط الكلام في هاتين العمليتين: «التطهير» و «الترسيخ»، ولنحقق وجوه استيفائهما لضوابط الحقائق العلمية السالفة الذكر.

ب ـ عمليتا التطهير والترسيخ:

ـ **التطهير**: لمّا طال الأمد بيننا وبين الأصول، وترسب في العقل ما ترسّب من المعلومات والصفات، وابتعد بذلك عن المعرفة الأصلية بمقدار ما تراكم من هذه الطبقات العقلية (مقتضى الحقيقة التاريخية والحقيقة اللغوية السالفتين)، احتاج المتسلف لا إلى التأمل في النصوص مباشرة، بل إلى **تجديد تربيته**، حتى يرفع عنه عائق هذه الطبقات، فيستعيد بذلك قدرته على التأمل؛ ولهذه التربية التجديدية وسيلة وثمرة.

أما وسيلة هذه التربية، فهي القيام بالأعمال على خير وجه والمواظبة عليها، والزيادة فيها على قدر طلب الخروج من الطبقات العقلية المتراكمة.

ويتحكم في هذه التربية المبدأ التالي، وهو:

* أن أعمال العبادات الواجبة في هذا التجديد التربوي تتناسب تناسباً طردياً مع الطبقات المترسبة في العقل، أي أنه على قدر ما تراكم من الطبقات العقلية تكون الأعمال الضرورية لإزالتها.

وتترتب على هذا المبدإ النتيجة التالية، وهي أنه:

* كلما زاد البعد الزمني عن الأصول الإسلامية، احتاج المتسلف إلى الزيادة في الأعمال.

وفي هذه الحقيقة ما يبطل دعوى من يدعي بأن القليل من الأعمال عند المتسلف المتأخر يسد مسد الكثير من الأعمال عند المتسلف المتقدم، محتجاً بتطور المعرفة العقلية، وانشغال الإنسان بالوفاء بمتطلبات الحياة، وبمواجهة مشاكل الواقع. والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، إذ أننا مطالبون بأن نكون أعْمَل وأشْغَلَ ممن سبقونا لإدراك ما أدركوه لقربهم من الأصول الإسلامية وبعدنا عنها.

وأما ثمرة هذه التربية التجديدية، فهي تحصيل التكامل المادي الروحي المقوم لفطرة الإنسان، هذا التكامل الذي يهيىء المتسلف لاكتساب القدرة على إدراك المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية، ذلك أن المتسلف إذا نفعه استغراقه في العمل وذهبت عنه العوائق التجربية والمعرفية المترسبة واسترجع تكامله وتوازنه المادي الروحي، فإن عقله يستعد لتلقي معاني النصوص الأصلية، كما لو كانت قد انطوت عنها آثار الزمن انطواءً كلياً، وكما لو كانت أسباب هذه المعاني مطوية أصالة فيه، حتى إن التعريف الأنسب لعملية التسلف يبدو أنه هو: «رجوع النصوص الإسلامية إلينا»، وليس «رجوعنا إلى هذه النصوص» كما يقال؛ فلما صارت أسباب هذه النصوص داخلية ومركوزة في الإنسان ومشروطة بتكامله، فعند ارتفاع الموانع، من طبقات عقلية متراكمة واختلال في التوازن، تحضر هذه المعاني في عقله، وتستولي على مداركه[59].

ـ **الترسيخ**: لا يكفي أن يقترن النظر بالعمل، ولا أن يطابقه فحسب، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المتسلف درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته (مقتضى الحقيقة الدينية). ولعملية الترسيخ كما للتطهير وسيلة وثمرة.

أما وسيلة الترسيخ، فهي اتحاد النظر والعمل. فلما كان الفصل بينهما أثراً من آثار الترسبات المعرفية التي تختص عملية التطهير بإزالتها، فإن المتسلف بمداومته على الأعمال، والاستزادة منها يتجه تدريجياً إلى الجمع بين هذين الطرفين، بل إلى تحقيق الاتحاد التام بينهما، **فينظر بقوالب العمل كما يعمل بمقولات النظر**، ويرجع إلى هذا الاتحاد رجوعه إلى وصف راسخ فيه رسوخ الطبائع؛ وما صار كالوصف الراسخ، لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه.

وأما ثمرة الترسيخ، فهي تحصيل القدرة على التجديد، فإذا تحقق للمتسلف التحرر من صنوف التبعيات للطبقات المعرفية والتجربية المتوارثة، وحصَّل إدراك التبعية الأصلية، وتمكنت معاني النصوص من الامتزاج بروحه، كان أقدر من غيره على الاستمداد من هذه المعاني من طريق وجوهها التي تفيد تقلب الأوضاع الزمانية والمكانية من حوله وتساير تجدد أحوالها.

---

(59) تدبر الآية 29 من سورة الروم: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

يتبين مما تقدم أن التخليق الذي يهدف إلى تحصيل التسلف العملي يفي بما فات التسلف النظري والتسلف النقدي، من حيث إنه وضع في اعتباره الطبقات المتراكمة في العقل وحدد طريقة لاقتلاعها، وهي «التطهير»، ومن حيث إنه وصل بين النظر والعمل وحدد طريقة لتحقيق هذا الوصل وتعميقه، وهي «الترسيخ».

2.1.1 ـ التخليق والمقتضيات العملية للأخذ عن النماذج:

أ ـ التوجه إلى السلوك ومراقبته: لقد ذكرنا أن التخليق يستند إلى عمليتين: **إحداهما** «التطهير»، وهي بمنزلة «تجديد التربية»، وتتوسل بالقيام بالأعمال، وتُنْتِج التكامل المعنوي المادي المؤدي إلى تحصيل المعاني الأصلية للنصوص؛ **وثانيتهما** «الترسيخ»، وهي بمنزلة «تأييد التجربة»، وتتوسل باتحاد النظر والعمل وتُنتج القدرة على التجديد المؤدي إلى التكيف مع تقلب الظروف الزمانية والمكانية.

يترتب على ذلك أن مدار التخليق على مبدإ واحد ووحيد هو **مبدأ العمل**، فالتطهير الذي هو عمليته التجديدية يقتضي النزول في مراتب العمل، والترسيخ الذي هو عمليته التأييدية يقتضي تحقيق الاتحاد بين النظر والعمل. والعمل، كما هو معلوم بمقتضى الحقيقة اللغوية في وجهيها الأول والثاني، يفيد كيفيات معينة لا يمكن أن تكون تفاصيلها مبثوثة كلها في النصوص، وما كان مبثوثاً منها في هذه النصوص، فلا يفيد بياناً كافياً للعمل، بل قد يتعرض للتحريف ويُحْمَل على وجوه غير وجهه الحقيقي.

وإذا تقرر هذا، لزم أن يَتم طلبُ كيفيات التطهير ووجوه الترسيخ بطريق **عملي** لا نظري؛ ولن يكون هذا الطريق إلا طريق **التوجه إلى سلوك مشخَّص** صادر عن عاقل **عامل عملاً حياً** مع مراقبة تفاصيل هذا السلوك بالجوارح والمثابرة على هذا التوجه وهذه المراقبة، حتى يقع استيعاب الكيفيات المطلوبة والانتفاع بها على أفضل وجه. وخير شاهد على ذلك، الواقعتان التاريخيتان الآتيتان:

ـ **أولاهما:** تسلف الأوائل، فلم يكن تسلفهم نظراً في النصوص، بقدر ما كان توجهاً إلى السلوك ومراقبة دائمة له. فقد توجه الصحابة رضوان الله عليهم إلى سلوك رسول الله ﷺ، وراقبوه مراقبة مستمرة، وتفقَّدوا تفقداً مباشراً جميع أعماله وأغلب أحواله، حتى إنهم ربما توقفوا عن الفعل الذي أباحه لهم قولاً مع تركه إياه، حرصاً منهم على تقديم الاقتداء بالفعل على العمل بالقول. وقد راقب التابعون نفس المراقبة

سلوك الصحابة، وراقب تابعو التابعين سلوك التابعين. وهكذا، كل طبقة من المسلمين تراقب سلوك الطبقة التي سبقتها.

ـ **ثانيتُهما**: تسلف الإمام مالك رضي الله عنه، فقد اشتهر عن المذهب المالكي أنه مأخوذ مباشرة عن أعمال أهل المدينة. فلقد عاشر الإمام مالك هؤلاء (وفيهم تابعو التابعين)، وعاين أفعالهم عن قرب وتأدب بأحسن آدابهم في إقامة حقوق الله وبلغ حرصه على مبدإ المراقبة المباشرة درجة قصوى، حتى إنه كان يُظهر لتلامذته كراهيته لأن يأخذوا عنه بالطرق غير المباشرة مثل «الكتابة»، فقيل له: «ما نصنع؟»، فقال: «تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتابة». ومفاد قوله إن المقصود ليس «الرواية» وإنما «الدراية»، وذلك بالتحقق عملياً بما يُرْوى عنه.

وقد نَقَل عنه أهلُ المغرب مذهبه بنفس الطريقة التي أخذ بها هو عن عمل أهل المدينة، فكان كل جيلٍ منهم يعاين معاينة سلوك الجيل الذي قبله، ويأخذ عنه أخذاً مباشراً، وهكذا صعداً إلى الإمام مالك ومنه إلى رسول الله ﷺ.

وإذا سلّمنا بهذه الحقيقة التاريخية عن المذهب المالكي، وسلّمنا بأن التصوف هو العلم الذي اختص من بين العلوم الشرعية بترتيب قوانين مراقبة السلوك، أدركنا أن يجد التصوف في بلاد المغرب التي تَرَسَّخ فيها المذهب المالكي أرضاً خصبة، فتتقبله النفوس عن رضى وتنطبع به جميع جوانب الحياة في هذه البلاد.

فبهذا الاعتبار، يكون التصوف بموضوعه والمالكية بمنهجها صنوان لا يفترقان، إذ ينهلان من مصدر واحد، ألا وهو **ملاحظة العمل**. وكل من ظن إمكان الفصل بينهما بالإبقاء على المالكية في صورتها الأصلية وإقصاء التصوف، فقد فاته الصواب، لأنه مهما أمعنّا في إطفاء جذوة التصوف وفي التضييق على أصحابه من المالكيين، فاجأنا التصوف بالتولد من البذور العملية والآثار السلوكية التي تحملها المالكية في صلبها. فالمالكية، إن صح لنا هذا التعبير، تفرز التصوف كما تفرز الغُدَّة مادتها.

بعد بيان أن مبدأ التوجه الخارجي والمراقبة المباشرة هو أساس عمليتي «التطهير» و «الترسيخ» اللتين تحققان التسلف العملي أو «التصوف»، فلا يستفاد من ذلك أن كل سلوك يكون صالحاً لأن يقع التوجه إليه، ولا كل عاقل يستحق أن يؤخذ عنه بالمراقبة لأفعاله.

وتزداد الحاجة إلى توضيح هذه المسألة متى علمنا أن ظاهرة التوجه والمراقبة

هي ميل مركوز في فطرة الإنسان، ذلك أن كل فرد يجد من نفسه نزوعاً إلى تقليد غيره في أفعاله وهيئاته، ويستمر معه هذا النزوع مدى حياته، وإن لم يبق على حال واحدة، ولم يستو الشعور به عند الفرد. فقد تتغير كيفياته على مر العمر بأن يستعير أشكالاً متنوعة تتراوح بين المحاكاة الآلية والاستلهام البعيد؛ وقد تتغير موضوعاته بأن ينقطع الفرد عن تقليد شخص معين ليتوجه إلى تقليد غيره، معتقداً أفضليته على سابقه؛ كما أن درجات الشعور بهذا الميل متفاوتة عند الفرد: فقد يدرك تمام الإدراك أنه واقع في محاكاة غيره، وقد يقصد إليها قصداً لما يمثله هذا الغير بالنسبة إليه، وعلى العكس من ذلك، قد يفوته الشعور بأنه يستمد سلوكه من غيره إلى حد إنكاره.

والأصل في هذا الميل الجِبِلّي هو حصول التعظيم في النفس لذات معينة، وقد يشتد هذا التعظيم بصاحبه ويصل به إلى درجة المحبة والفناء.

ولما كان المتقرب مفطوراً على التوجه والمراقبة لغيره، وكان راغباً في التخلق عن طريق التطهير والترسيخ، لزم أن يطلب من بمقدوره أن يفي بحاجته من تطهير عقله وترسيخ المعاني في قلبه. فلنسم هذا الذي يستحق أن يقع التوجه إليه والمراقبة لسلوكه باسم «النموذج». فما هي إذن الأوصاف العملية التي يختص بها النموذج من دون غيره، وترفعه إلى رتبة استحقاق الأخذ عنه والاقتداء به أو باصطلاحنا «التنمذج» عليه؟

ب ـ **أوصاف النموذج**: نذكر للنموذج الأوصاف الأربعة التالية:

ـ أول هذه الأوصاف، **أنه مثال المراقبة**: فقد راقب النموذجُ بدون انقطاع، وعلى خير الوجوه، مراقبة مباشرة سلوك نموذج آخر أخذ بدوره عن غيره بنفس الطريق، وهكذا صُعُداً إلى رسول الله ﷺ. فَتَسَلُّفُه معاينة خاصة لأفعال السلف القريب، فالسلف البعيد، فالأبعد، فالأبعد منه، فالرسول عليه الصلاة والسلام. وعلى هذا، فلسلوك النموذج سند عملي متصل كما يكون للحديث سند قولي متصل.

وليس غريباً أن يتولى النماذج تحرير أسانيدهم، ورفعها إلى رسول الله ﷺ، حرصاً منهم على بيان أصولهم العملية، لا على ادعاء نسبتهم إلى رسول الله ﷺ لغرض من الأغراض كما يزعم ذلك بعض المؤرخين الذين لم يدركوا قيمة السند العملي.

كما أنه ليس من الغريب أن يتحرى المتنمذج أو، بالإصطلاح العام «المقتدي»،

طلب من اتصل سنده بالنموذج الأكمل، حرصاً منه على الأخذ ممن كان أكثر الناس تحققاً بالمراقبة الفعلية لسلوك السلف، وأكثرهم تخلقاً بفوائد هذه المراقبة. فلا تنمذج إلا لمن كان سلوكه ثمرة ملاحظة مباشرة ودائمة لأفعال نموذج حي، لأن هذا النموذج ينقله بالسند المتصل إلى مراقبة سلوك الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم.

ومما يؤسف له في تاريخ الفكر الإسلامي أنه لم ينشأ في غمرة تأسيس العلوم الإسلامية، علم مستقل يختص بدراسة سند النماذج على شكل علم الحديث. وكل ما نجده في هذا الشأن، إنما هو شذرات مبثوثة هنا وهناك وخاصة في كتب الطبقات، شذرات لا يمكن نظمها في سلك مادة علمية منفصلة.

وكان بالإمكان الجري في بناء علم النماذج على طريقة المحدِّثين في اصطناع مقولات تقنية ووضع تصنيفات إجرائية، ورسم معايير للنقد والتصحيح، فَتُحدَّد وتُرتَّب شروط النموذج، وتُصَنَّف النماذج بحسب استيفائها لهذه الشروط، كأن يكون سند النموذج مرفوعاً أو موقوفاً أو مقطوعاً، وأن يكون بطريق واحد أو بطرق متعددة، وكأن يُعْنى بالتسلسل والإجازة عناية خاصة.

ـ ثاني أوصاف النموذج، أنه مثال الفهم: إن فهم النموذج المبني على الممارسة والمعاينة والملازمة يظهر في أمرين أساسيين:

أ ـ إدراك الدلالة العملية لمعاني النصوص. فكل معنى مأخوذ من النصوص الأصلية، ليس فكرة مجردة عنده، وإنما هو قيمة معتبرة. وكل قيمة هي أمر معتقد يستوجب السلوك وفقه.

ب ـ تقمص السلوك لهذه القيم بحيث تُشاهَد في أفعال النموذج كما لو كانت عنده عبارة عن طبائع جِبِلِّيَّة لا انفكاك له عنها.

ويكفي هذان الأمران: التحقق بالخاصية التقويمية للنصوص والتخلق السلوكي بمعانيها لتجعل النموذج قريباً من الأصول الإسلامية قرب عمل وحال لا قرب نظر ومقال. ومتى حضر مع هذه الأصول بعقله المؤيَّد لا بالنظر المجرد، كان أبصر الناس بأخبارها وأحكامها، إذ يكون فهمه لها فهماً بالحضرة لا فهماً بالفكرة، وشتان بين فهم مستنير بنور الاشتغال وفهم منقطع عن الاشتغال.

ـ ثالث أوصاف النموذج، أنه مثال الاجتهاد: إذا لبست المعاني النموذج،

واتحدت بها جوارحه، وتفاعلت بها أحواله، تجددت مداركه العقلية والوجدانية، وقامت بها أسباب الإنتاج والإبداع. ومن يكن بهذا الوصف، يكن اجتهاده من الداخل، سواء من داخل الظرف الذي يحتضنه أو من داخل النص الذي يتأمله أو من داخلهما معاً. فأما الظرف، فإن النموذج يأخذه من جوانبه الفاعلة والمنهضة إلى العمل، ويتصرف فيه بمقدار فاعلية هذه الجوانب وإنتاجيتها وبمقدار حاجته العملية منها؛ وأما النص، فيتناوله في دلالته التي تفتحه على أسباب تتعدى أسباب وروده والتي تجعله يحيا في قلوب العاملين به؛ وأما اجتماع الظرف والنص، فيتخير النموذج وجوه تنزيل أحدهما على الآخر من جهة ما يختزنان من قوة عملية، سواء بإخراج الظرف عن آليته أو بإخراج النص عن ظاهريته، إيماناً منه بأنه ليس كل ما جمد في الظرف لا يمكن تحريكه، ولا كل ما سكت عنه ظاهر النص لا يمكن استنطاقه.

ومتى كان النموذج يأخذ بالأسباب الحية الكامنة في الظروف والنصوص، والباعثة على تجددها وعلى استمرار هذا التجدد، كان أوفق وأكمل مجتهد وأحق من غيره بأن يُقْتَدى به ويُتَنَمْذَج على يديه.

وليس لقائل أن يقول بأن التسلف والتجدد صفتان متعارضتان في الحقيقة النموذجية، ذلك أن التسلف الذي يتخلق به النموذج، ليس وصفاً نظرياً، وإنما وصف عملي حي يستمد خصائصه، بالتوجه والمراقبة، من الأسلاف، ولا انقطاع له أبداً عن هذين المعيارين العمليين، وهما كافيان لأن يجعلا النموذج آخذاً في كل وقت بأسبابه في وجوهها الخاصة بهذا الوقت وفي وجوه ارتباطها بغيرها من وجوه أسباب الأوقات الأخرى، كما يجعلانه قادراً على جمع آثار هذه الأسباب المتراكمة كلها، وعلى أن يفعل، بمقتضى ما تستوجبه من تغيير خُلُقي، في الوقت الذي هو فيه، إن تكيُّفاً معه أو تكييفاً له.

ـ رابع أوصاف النموذج، أنه **مثال القبول**: لما كانت المعاني قيماً سامية مطلوبة، ومثلاً عليا محبوبة، وكان النموذج متحققاً ومتخلقاً بها في جميع جهاته الظاهرة والباطنة، انعكس عليه وصفها وقدرها، فصار عند الناس مطلوباً ومحبوباً مثلها. وإذا طلبوه، فلا يطلبون فيه إلا المعاني التي تمثلت فيه خير تمثيل، ولا تكون استجابته لهم إلا بصرف شخصه الحسي ودواعيه البشرية عن هذه المعاني. وإذا أحبوه، فلا يحبون فيه إلا جمال وكمال هذه المعاني، ولا تكون محبته لهم إلا

بإرشادهم إلى طريق التقرب منها والتخلق بها. فليس لهذا الطلب ولا لهذه المحبة أية دلالة مادية تتصل بشخص من الأشخاص أو بغرض من الأغراض، وإنما هي دلالة معنوية محض تخرج بالطالب وبالمحب إلى عالم يذوق فيه ثمرة الأعمال ولذة الأفضال.

ومتى كان النموذج مأخوذاً عن الإحساس بشخصه وبنفسه وبأغراضه ومستغرقاً بالكلية في المعاني، كان الإقبال عليه إقبالاً على هذه المعاني الروحية والتشبه به تشبهاً بها.

وبفضل هذه الأوصاف الناتجة عن الاستغراق في العمل، يكون النموذج قادراً على التخليق، فيُمَكِّنُنَا من التطهير والترسيخ المطلوبين في تحصيل التسلف واكتساب القدرة على فهم النصوص الأصلية فهما يجدد علاقتنا بها. ولا يزيدنا بُعد الزمان عنها إلا احتياجاً للتنمذج من جهة، وتعرضاً للابتداع بترك هذا التنمذج من جهة أخرى، وبيان ذلك كما يلي:

ـ **الاحتياج المتزايد إلى النموذج**: لقد سلمنا بالحقيقتين التاليتين:

ـ **أولاهما**: ان النص كلما بَعُدَ عن عصره وعن أسباب وروده، غطت معانيه ألوانٌ من التجارب والمعارف المتراكبة في عقولنا.

ـ **ثانيتهما**: ان التسلف العملي يقتضي مراقبة سلوك النموذج، لأن المُدْرَك بالمعاينة من أفعاله فوق المُدْرَك بالنظر من النصوص.

يلزم عن هذا التسليم أن الحاجة إلى النموذج وإلى مراقبة أحواله، تزداد بازدياد تباعد الزمن بيننا وبين هذه النصوص. وعلى هذا، يكون الناس اليوم أحوج إلى طلب النموذج، وإلى التنمذج منه بالأمس. فالتنمذج وحده هو القادر على قهر الصفات العقلية والخُلُقية التي تزداد رسوخاً فينا مع مرور الزمن.

ـ **الابتداع المتزايد بترك النموذج**: لقد تقرر الأمران التاليان:

ـ **أولهما**: ان إرادة الخروج عن آثار الأزمان والتخلق بالأعمال، تستوجب التوجه إلى سلوك معين.

ـ **ثانيهما**: ان الاحتياج إلى النموذج يشتد بمقدار ما تقوى آثار الزمان في العقل.

يترتب على ذلك أن عدم التوجه إلى النموذج في فعل أو في ترك، يؤدي إلى النتيجتين الآتيتين:

- ان تارك التوجه إلى سلوك النموذج الحي في عمل ما واقع في الابتداع، لأنه سيتخذ لا محالة نفسه نموذجاً لنفسه في هذا العمل، وهو لمَّا يبلغ مبلغ النماذج.

- أن الابتداع الحاصل بسبب ترك التوجه تعظم إساءته بمقدار البعد عن زمن النصوص، لأن أسباب الوصل بهذا الزمن الخاص التي يحملها ظاهر جوارحنا وتَخْفَى في باطن جوانحنا، تكون أقرب إلى الانقطاع كلما ابتعدنا عن هذا الزمن الأصيل.

● يرجع حاصل الكلام إلى أن التخليق الذي يضطلع به المقرِّب أصلاً، ينبني أساساً على تمكين الغير من القدرة على فهم معاني النصوص الإسلامية الأصلية، وعلى استفادة وجوه توظيفها لسد حاجات الحياة وحل مشاكل الواقع والمجتمع، هذه القدرة التحصيلية المطلوبة في التسلف العملي. ويتخذ لذلك وسيلة عملية تستجيب للمقتضيات العلمية التي لا يستجيب لها التسلف النظري ولا التسلف النقدي، إن كلاً أو جزءاً. وهذه الوسيلة هي «التنمذج» وهو التوسل في عملية الإصلاح بالنموذج. ويقتضي هذا الإصلاح النموذجي الأخذ بعمليتين: عملية «التطهير» التي تفيد في طي الطبقات التجربية والمعرفية المتراكمة وتحصيل التكامل الروحي المادي الذي يهيىء لإدراك المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية أو، بحسب ما تقدم من كلامنا، تفيد في تحصيل وصف «العينية»، وعملية «الترسيخ» التي تفيد في تحصيل التحقق بهذه المعاني الأصلية والقدرة على التجديد في إنزالها على الظروف الخارجية أو، بحسب ما سبق، تفيد في تحصيل وصف «العبدية».

ولا سبيل إلى التطهير والترسيخ إلا بالتوجه والمراقبة لنموذج حي يخاطبنا ونخاطبه، بصير بشؤون المراقبة، ومتحقق بالفهم، ومتمرس بالتجديد، وموضوع له القبول بين الناس؛ ولا يزال المتسلف بخير ما حافظ على هذا الاتصال المباشر، وهذا التفاعل الحي الذي تشتد إليه الحاجة بمقدار اشتداد تراكم الطبقات العقلية في النفس. أما إذا قطع هذا الاتصال أو كف عن هذا التفاعل، وقع لا محالة في الابتداع، وتضاعف ابتداعه على قدر بعده عن زمن الوحي، زمن التنمذج بالنموذج الرباني

الأكبر عليه أفضل الصلاة والسلام[60].

وبعد بيان الجانب التحصيلي من التخليق، يبقى علينا أن نتناول بالتفصيل جانبه التوصيلي، فنبسط الكلام في وظيفة الإشارة في تبليغ التسلف أو التنمذج.

2.1 ـ وظيفة الإشارة في توصيل التنمذج:

إذا كان الغرض من التخليق هو، كما قلنا، التسلف العملي، وكانت وسيلته التحصيلية في ذلك هي التنمذج، فإن وسيلته التوصيلية فيه هي «الإشارة»، ومرادنا في هذا الموضع هو التدليل على الدعوى الثانية.

من المعلوم أن أهل التخليق يختصون بخطاب يتميز بسمتين جوهريتين:

ـ **أولاهما**: انه مزود بمعجم اصطلاحي تقني دقيق لا يقف على معانيه إلا من اشتغل بعلم التخليق، وانخرط في سلك المتسلفين.

ـ **ثانيتهما**: انه مختص بإيثار التعبير غير المباشر على التعبير المباشر.

فإذا كانت الخاصية الاصطلاحية للخطاب التخليقي مشتركة بينه وبين كل المجالات المعرفية التي يتعاطى أصحابها التدقيق للمفاهيم والتشقيق للألفاظ، حتى تجتمع لهم حصيلة اصطلاحية لا يستوعبها إلا المختص، فلا حاجة للوقوف عندها، ولا وجه مقبول للتحامل الذي يتعرض له أهل التخليق بهذا الصدد، على الرغم مما امتاز به علمهم من آليات محكمة في الاصطلاح، لم يُسْبَقوا إليها، بل لم يعرفها غيرهم في ممارستهم للميادين العلمية الأخرى[61].

أما تفضيل أهل التخليق للتعبير غير المباشر، فهو خاصية يكاد هؤلاء ينفردون بها إذا نحن أدخلنا في الاعتبار مدى انتشار هذا الاستعمال في كلامهم ومدى أخذهم بالتأويل.

ويصطلح هؤلاء على هذا الأسلوب الخاص في التبليغ باسم «الإشارة» حتى

(60) تدبر الآية الكريمة 21 من سورة الممتحنة ﴿لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة لمن كان يرجو الله اليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾.

(61) انظر الفصل الأول من الباب الثالث في موضع «إبطال دعوى الغموض» من هذا الكتاب.

عُرفوا به، فقيل «أهل الإشارة»، وقد جيء بتعليلات مختلفة لهذه الظاهرة اللغوية منها:

أ ـ أن المعاني الروحية أسرار غيبية لا ينبغي البوح بها لغير أصحابها. ويحتمل هذا التعليل مفهوماً وهو أنه بالإمكان إفشاء هذه المعاني بطريق اللغة لمن صار منتسباً إلى أصحاب هذه المعاني.

ب ـ أن هذه المعاني رقائق متعالية على التجربة العادية التي وُضِعَت اللغة الطبيعية أصلاً للتعبير عنها؛ لذا، تقصر عن أدائها قوالب هذه اللغة الكثيفة ومقولات العقل المجرد الذي يتحكم فيها.

ج ـ أن هذه المعاني متفاوتة فيما بينها، إذ تختلف باختلاف المراحل التي ينتقل فيها المتقرب، فلا يدرك المعنى إلا صاحبُه، ويخفى على الذي لم يبلغ مستواه التخلقي، فتكفي الإشارة حتى يأخذ منه كل ما يناسبه.

د ـ أن هذه المعاني تقوم في المعاناة الداخلية والمعايشة الفعلية، ولا يمكن نقلها إلى اللغة الطبيعية نقلاً يوفيها حقها من حيث هي تجربة مباشرة. ولو فعلنا، لفقدت هذه المعاني دلالتها الحية، وحالت إلى تصورات ميتة ربما حادت بالمدلول إلى خلافه.

وعلى ما في بعض هذه التبريرات لإشارية الخطاب التخليقي من الصواب، فإنها جميعها تغفل جانب التنمذج الذي يقوم عليه التخليق، والذي يجعل هذا الخطاب أنسب وسيلة تبليغية لنقل مقاصد النموذج إلى المتقرب نقلاً يسمح له بأن يستفيد من هذه المقاصد على الوجه الأفضل.

وعندنا، أن الإشارة لها من الأوصاف التبليغية ما يجعلها أوفى بغرض النموذج من العبارة، لأن هذه الأوصاف تقابل ما عند النموذج من الأوصاف التخليقية. فلنتأمل في هذا التقابل الوصفي بين الإشارة والنموذج.

1.2.1 ـ الإشارة مشخصة تشخص النموذج:

من المعلوم أن الحقيقة النموذجية تختلف عن القانون الأخلاقي العقلي، ذلك أن هذا القانون لا يُحَصِّل قيمته إلا بقدر ما يكون متغلغلاً في العموم والتجريد، ومستقلاً عن كل تلوين بالواقع المتعين؛ أما النموذج، فيظهر في خصوصية واقعية

وتاريخية تجعل كل فعل خُلُقي صادر منه فعلاً مشخصاً في ظروف مكانية وصروف زمانية مشخصة، وليس يخفى أن هذا التشخص أدل على السلوك الذي ينبغي اتباعه من القانون الأخلاقي العقلي، وأغنى من أن يحتاج إلى ما يحتاج إليه هذا القانون من أدلة عقلية مختلفة لإثباته وإقناع الغير به.

فكما أن النموذج حقيقة مشخصة، فكذلك الإشارة تعبير مشخص. فمعلوم أن الإشارة هي دلالة اللفظ على معنى غير المعنى الذي وُضِعَ له أصلاً لعلاقة المشابهة بين المعنيين، وأن المتسلف إذا أُلقَى إليه النموذج بجُمْلَة كانت هذه الجملة بمنزلة إشارة، أي لها دلالة لا يحملها ظاهر الجملة، فكان لا بد لهذه الدلالة أن تنتمي لمجال دلالي معين هو التجربة الروحية التي يحياها المتسلف في مقام الكلام والتي يصطلح عليها باسم «الحال»؛ والحال يتميز بالصفتين التاليتين:

أ ـ انه تجربة وجودية لا لغوية، بمعنى أن التبليغ فيه لا يقع إلا بطريق المشاركة والعلم بهذه المشاركة.

ب ـ انه تجربة وجدانية لا نظرية مجردة، بمعنى أنه شعور حي يجده المتسلف في قلبه.

ولما كانت الإشارة معنى وجودياً وجدانياً، وجب لها وصف التشخص، مَثَلُها مثل النموذج، هذا التشخص الذي ينتفي على مستوى «العبارة» التي هي الدلالة الحقيقية للجملة في مقابل الإشارة. فلا يمكن للعبارة أن تقوم مقام المعنى المشخص الذي يقترن بالإشارة لأنها لا تخلو من أحد الأمرين: إما أنها قول منطوق أو قول مكتوب.

فإن كانت قولاً منطوقاً، فإنها تنطوي على تصورات مجردة لا توفي بغرض التشخص المميز للحال، وهذا بالذات وضع «الوعظ» و «الإرشاد»؛ فمن البين أن لا تلازم بين الجملة الوعظية وبين العمل بها. فقد يُدْرَك مضمون الوعظ، ولا يقوم معناه بالقلب، فضلاً عن الجهل بكيفية العمل التي لا تنفع فيها الشهادة، وإنما المشاهدة؛ ولا تفيد فيها الحكاية، وإنما المحاكاة.

وإن كانت العبارة قولاً مكتوباً، فإنها تفقد بغياب قائلها، وبذهاب زمانها ومكانها، الأسباب الفاعلة في الإفادة الروحية والعملية، فضلاً عن القصور الذي تشترك فيه مع المنطوق.

وعلى هذا، فالإشارة على خلاف العبارة هي معنى لا ينفك عن التشخص كما لا ينفك عنه النموذج.

2.2.1 ـ تواتر الإشارة كتسلف النموذج:

لقد ذكرنا أنه لا يستحق صفة النموذج إلا من كان سلوكه ثمرة ملاحظة مباشرة ودائمة لأفعال نموذج آخر لاحظ بدوره بدون انقطاع سلوك نموذج ثالث أخذ عن غيره بنفس الطريق، وهكذا صعدا إلى النموذج الإنساني الأكمل» أو قُل، باختصار، إن للنموذج سنداً عملياً متصلاً يجعله مستوفياً لشروط التسلف الحقيقي الذي هو أخذ الحي عن الحي والذي يختلف عن التسلف النظري والتسلف النقدي اللذين يكتفيان بالنظر في النصوص وفي الأخبار المنقولة عن السلف الصالح، لأن مثل هذا الرجوع، كما رأينا، لا يترتب عنه بالضرورة إدراك حقيقة سيرة السلف للفارق الزمني بيننا وبينهم، ولا الاقتداء الفعلي بهذه السيرة لتمايز مستوى العمل عن مستوى القول.

فإذا كان النموذج آخذاً بالتسلف العملي، فكذلك الإشارة تقوم على وصف تبليغي يقابل التسلف وهو ما أسميه بـ «التواتر». ويقوم التواتر على الشروط التالية:

ـ أنْ يقع ابتداءً حدث معين.

ـ وأنْ يعرف هذا الحدثَ أحدٌ بالمعاينة، فيدل عليه بوصف مخصوص.

ـ وأن ينقل عنه غيره هذا الوصف مباشرة، ويتتابع هذا النقل عبر وسائط مختلفة، حتى ينتهي إلينا، فنقصد أن ندل به على نفس الوصف الذي دل به عليه من رآه بالعيان.

ويترتب على هذا التواتر الأمران التاليان:

ـ إن الذي أخبر ابتداء بالحدث يقوم في الحقيقة مقام النموذج، فهو أكثر من غيره تحققاً بما وصفه.

ـ وإن اتصال السند العملي إلى النموذج يجعل إفادة الوصف المذكور للعِلْم بالموصوف متعلقة أصلاً بهذا النموذج، لا بالقول المنقول عنه.

ولما كان مرجعنا في فهم مدلول الوصف هو النموذج المنقول عنه، وليس القول المنقول، جاز أن يحصل الاختلاف بين الوصف والموصوف من غير أن ينقطع الوصف عن الدلالة على الموصوف وأن يفيد العلم به. وقد يتخذ هذا الاختلاف

الأشكال الثلاثة الآتية:

- فقد لا يختص الموصوف بالوصف بوجه لا يحصل لغيره، إذ يشاركه في هذا الوصف غيره.

- وقد يتعدد الوصف بتعدد الطرق التي نُقِلَ من جهتها.

- وقد يكون الوصف من حيث الوضع الاصطلاحي غير مطابق للموصوف.

وإذا صح أن الوصف المتواتر يدل على حقيقة الموصوف وإن لم يقم بالشروط المطلوبة في الوصف، لأن المُعَوَّل عليه فيه هو خبرة النموذج بالموصوف، واتصال السند إليه، صح معه أن يكون الوصف المجازي عامة والوصف الإشاري خاصة مفيداً للموصوف.

فالإشارة إذن دالة بالتواتر باعتبار النموذج المنقولة عنه، وهذا وجه تسلفها.

3.2.1 ـ قيمية الإشارة كتحقُّقية النموذج:

لقد ظهر لنا فيما سبق كيف أن النموذج يتحقق بالمعاني التي يطلبها المتسلف، ويظهر هذا التحقق أساساً في أمرين:

- **أولهما**: أن المعاني تلابس النموذج ملابسة تامة بحيث تُشاهَد سارية في أقواله، وجارية على أفعاله، من غير تعمد منه ولا تَعَمُّل؛ ومن شأن هذه الملابسة أن تجعل إشارته تقع في نفس المتسلف بوجه لا تقع به لو نطق بها غيره، وأن تجعل حركاته تُنهض همة المتسلف إلى العمل بوجه لا يتأتى لها لو صدرت عن غيره.

- **ثانيهما**: أنَّ النموذج يتجاوز الشعور بملابسة هذه المعاني له، هذه المجاوزة التي تجعل المتسلف لا يتوجه إلى شخص النموذج، وإنما إلى المعاني المشخصة فيه، حتى يقع له الانتفاع بها على الوجه الأكمل.

وما يقابل هذا التحقق بالمعاني الذي يتصف به النموذج هو بالذات الممارسة القيمية التي تحملها الإشارة.

فمعلوم أن الإشارة تعبير عما يسمى بـ «المعنى»، وحقيقة المعنى أنه دلالة عملية. والمقصود بالدلالة العملية أن التعبير المبلَّغ يفيد أمراً ينبغي للمخاطب اتباعه أو إنجازه في ظرف سلوكي مخصوص يُعيِّنه مقام الكلام. وإذا ثبت أن المعنى يتوجه

بالمتسلف إلى العمل، ثبت أيضاً أن المعنى هو أصلاً قيمة، ومدلول القيمة أنها كل أمر استحق في نظر فرد أو طائفة التعلق به والسلوك وفقه.

ولا عجب إذ ذاك أن يتواجد المعنى مع الدلالة الظاهرة للقول، لأنه لا يضاهيها، حتى يكون دلالة إضافية تتنازع معها المحل، وإنما هو القيمة العملية التي تلابس الدلالة الظاهرة في سياق الكلام، علماً بأنه لا انفكاك للتعبير عن التوجيه، والتوجيه هو بالذات المعنى.

وليس المعنى قيمة وحسب، بل هو قيمة مقرونة أساساً بالممارسة الحية. فالأقوال التي تُلْقَى إلى المتسلف تنعكس فيها آثار هذه الممارسة، فيدرك منها الوجوه التي توافق هذه الآثار، وتُواصل تزكيتّها في نفسه. وليست هذه الوجوه الموافقة لآثار الممارسة إلا المعاني ذاتها.

ومما يزيد في إثبات الدعوى بعدم مضاهاة القيمة أو المعنى لظاهر التعبير أنها تتغير بتغيير مراتب هذه الممارسة، فتظل الدلالة الظاهرة واحدة بينما تتعدد قيمها، وليس في هذا التعدد القيمي، ما يدعو إلى الظن بإغراق الظاهر في التأويل، ولا بإخراج الباطن عن كل القيود اللغوية، حتى وإن لم يكن بين الظاهر والقيمة أدنى تلازم منطقي.

وعلى هذا، يظهر أن الإشارة تنطوي على القيمة كما ينطوي النموذج على التحقق.

4.2.1 ـ الإشارة متجددة تجدد النموذج:

لما كانت النموذجية حقيقة سلوكية متخلقة بالمعاني، لزم أن يقوم بها التجدد من وجهين: وجه «التكييف» ووجه «المبادرة».

ـ وجه التكييف: حيث إن الظروف المكانية والزمانية أحوال متغيرة، فإنها تحمل النموذج على التقلب معها، فيأخذ في تكييف أساليب تخليقه بحسب الاحتياجات المعنوية لكل ظرف، متجهاً بها إلى تلبية هذه الاحتياجات على الوجه الأفضل.

ـ وجه المبادرة: يستبق النموذج آفاق تغير الظروف المكانية والزمانية، فيبادر بتعيين الطريق الروحي المناسب لأهدافه التخليقية ثم يوجه هذه الظروف بحسبه،

متصرفاً في سيرها، فتكون تابعة له بدل أن يكون تابعاً لها.

فكما أن النموذج واقع متجدد، فكذلك الإشارة معنى متقلب.

فقد يكون التعبير الإشاري دالاً على معنى قائم بالمتسلف عند صدور الإشارة، فيكون مطالباً بالخروج عن هذا المعنى، أو يكون هذا التعبير دالاً على معنى لم يقم به بعد، فيكون مطالباً بجمع الهمة والتهيؤ بالعمل لاستقباله.

ومتى علمنا أن كل معنى مقرون بطريقة معينة في الشعور أو في الفهم أو، باصطلاحنا، بـ «طريقة في التعقل» لها أحكامها ومقتضياتها التي تميزه عن غيره من المعاني، أدركنا الوجوه التي تكون بها الإشارة متجددة ومجددة للسلوك: ففي حالة المطالبة بالخروج عن المعنى الحاصل، فإنه يلزم المتسلف أن ينفصل عن طريق التعقل التي تختص به؛ ولا يتم له هذا الانفصال إلا إذا تمكن من إحداث تغيير عملي كاف في بنياته المعرفية؛ أما في حالة المطالبة بالتهيؤ لاستقبال معنى جديد مخالف للمعنى الحاضر، فإن المتسلف يأخذ في العمل، ويواظب عليه، ويَعُدُّ نفسه لهذا الاستقبال، كما يأخذ النموذج في توجيه خُطَى المتسلف، والمتسلف يصحح سيره على قدر هذا التوجيه، حتى يأتيه المعنى المطلوب، فيحصل له بذلك شعور جديد وفهم جديد بل قُل عقل جديد.

ويترتب على الاستمرار في هذه الممارسة أن يأخذ المتسلف في التقلب بين المعاني بحسب مستويات هذه الممارسة؛ فإذا ما أدرك معنى مخصوصاً في مستوى مخصوص من هذه المستويات، لا يلبث أن يدركه بوجه آخر، أو يدرك غيره بانتقاله إلى مستوى آخر. ومن هنا، نتبين أسباب تسليم المتسلفين بعضهم لبعض بشأن هذا التجاوز المعنوي المستمر. فمرجعه، كما نرى، الخبرة والمعاناة. فكل خبير بمعنى أحق أن يُسَلَّم له به وأن يُفْزَع إليه في فهمه.

وبإيجاز، فإن الإشارة تحمل على تجديد العمل في قلب المتسلف كما يجدد النموذج مواقفه التخليقية، سواء بالمسايرة أو بالمبادرة.

5.2.1 ـ التعلق بالنموذج كقرب الإشارة:

نعلم أن قيمة النموذج المعنوية تنكشف للمتسلف بنوع من الشعور بالانجذاب إليه؛ ويكون هذا الشعور ناتجاً عن تبين صبغته النموذجية بالمقارنة لغيره، وعن

ملاحظة البون السلوكي بينه وبينه، هذه الملاحظة التي تستتبع عنده الشعور بضرورة الأخذ عنه لطي هذا الفرق الخُلُقي، فيجد نفسه منجذباً إليه. ولولا هذا الانجذاب الضروري لكل تخليق حقيقي، لما تمكن النموذج من تنمية روحانية المتسلف. ولا يزال هذا الانجذاب يتزايد قوة عند هذا الأخير بتزايد إقباله على العمل، حتى يصل به إلى درجة «المحبة»، فيتسارع إذ ذاك سيره نحو المطلوب.

إذا كانت ملاحظة النموذج تزيد في التعلق به، فإن استعمال الإشارة يزيد في إفادة القرب بين المتخاطبين بها، ووجوه القرب في التعبير الإشاري ثلاثة:

أ ـ ان المخاطب بالتعبير الإشاري يُفْتَرَض فيه أنه ينتمي إلى طائفة قادرة على فهم هذا التعبير بسبب ما تعارفوه من معان وتقاسموه من تجارب فيما بينهم.

ب ـ ان تداول التعبير الإشاري يزيد في التقارب بين المتخاطبين به، حيث ان فهم السامع لمقصود المتكلم ورِضَى المتكلم عن هذا الفهم يُشْعِرَانِهِما معاً بقرب بعضهما من بعض.

ج ـ ان استعمال المتكلم للقول الإشاري، بدل القول العباري المقابل، يفيد في الدلالة على خصوصيات حال المستمع بوجه لا يفيد به القول العباري.

فالإشارة معنى يدل على القرب، وهذا وجه اتفاقها مع النموذج الذي يقع المتسلف في التعلق به.

6.2.1 ـ التشبه بالنموذج كعلاقة المشابهة في الإشارة:

من مقتضيات النموذجية أن يكون كل نموذج مؤدياً لمهمته التخليقية بطريق تَشَبُّه المتسلف به، وهو ما يعرف بـ «الاقتداء»، وليس في هذا التشبه ما يدعو إلى الاعتقاد بأن الآخذ به واقع لا محالة في المحاكاة الآلية وسلب الإرادة وفي ترك الإنتاج والإبداع، وذلك للسببين الآتيين:

ـ **أولهما**: ان من يتشبه بالنموذج يصدر عن مبادرة تلقائية ناتجة عن شعور بمناسبة داخلية بينه وبين النموذج تمتزج بمشاعر المحبة. ومعلوم أن المحبة لا تُنتزع بالقهر والعنف.

ـ **ثانيهما**: ان ما يقصد المتسلف التشبه به، ليس ظاهر النموذج وأحواله

الخارجية، وإنما بالأَوْلى المعاني التي يحملها في باطنه، والتي تظهر آثارها على جوارحه، أي أن يقصد التشبه بحياة النموذج الروحية. وليس يخفى أن الروح مجلى حرية الإنسان، ومنشأ انطلاقه وابتكاره في عالم المعنى.

فكما أن التشبه مقتضى من مقتضيات التخليق النموذجي، فكذلك المشابهة خاصية من خصائص التعبير الإشاري.

فلما كانت الإشارة أساساً تعبيراً استعارياً، فإنها تنبني على علاقة المشابهة بين المشار به (أو المستعار منه) وبين المشار له (أو المستعار له). والأصل في المشار به أن يُمَثِّل صفات معينة على وجه أكمل، وأن تكون هذه الصفات معلومة ومرتبة على وجه أفضل، فتقوم بينه وبين المشار له علاقات تقابلية تُمَكِّنُ من نقل هذه الأوصاف إليه، استناداً إلى ما هو معلوم من حقائقه.

وبهذا الاعتبار يقوم المشار به مقام النموذج الذي يُتَشَبَّه به.

● خلاصة القول، إن التخليق الذي يتولاه المقرَّب يتخذ كوسيلة تبليغية له الخطاب الإشاري، وذلك لأن هذا الخطاب يوفي بما لا يوفي به الخطاب العباري من شرائط الملاءمة لعملية التنمذج المطلوبة في حق المتسلف. ومن هذه الشرائط أنه تعبير مشخص، بمعنى أنه متصل بالتجربة الوجدانية والواقع الخُلُقي للمخاطب، وأنه أيضاً يدل بطريق التواتر، فلا يكون المعول عليه فيه هو مدلول اللفظ المجرد بقدر ما هو معرفة وتجربة الواضع لهذا اللفظ والناقل له؛ وأنه كذلك مركوز في سياق عملي، فلا يستقل عن التوجيه ولا يفارقه التقويم، وأنه، بالإضافة إلى ذلك، يناسب التنقل في التجارب أو التدرج في المعارف الذي يخضع له المخاطب، وأنه، فوق هذا وذاك، يقوّي وشائج التقارب والتعاطف بين المتخاطبين، وأنه، أخيراً، يبعث على التشبه الخُلُقي بالنموذج، هذا التشبه الذي هو الخاصية الجوهرية للاقتداء؛ ومتى كان الخطاب الإشاري قائماً بهذه الوظائف المتعددة، أدركنا أن يقع عليه اختيار النموذج بوصفه أغنى وأبلغ وأنسب أنواع الخطاب لتبليغ مراده التخليقي، حتى إننا نذهب إلى القول بأن الخطاب الإشاري هو خطاب النماذج. **فلا كلام للنموذج إلا بالإشارة.**

بعد أن فرغنا من الكلام في أركان الممارسة التخليقية تسلفاً وتنمذجاً وتعبيراً

إشارياً، يبقى علينا أن نتناول الجانب الثاني من مهمة التخليق المتعلق بوصفها الإلزامي.

2 ـ الصفة الالزامية لمهمة التخليق

لقد ثبت أن مهمة التخليق تقتضي كمالات خاصة، فلا العلم ينبغي أن يفارق العمل، ولا المعرفة بالأشياء ينبغي أن تفارق المعرفة بالله، ولا الاستزادة في العمل ينبغي أن تفارق الزيادة في المنفعة؛ كما أنها تستوجب أوصافاً معينة تجتمع في التحقق والتخلق بالعينية والعبدية.

ومتى تفطّنا لقدر هذه الكمالات وخصوصية هذه الأوصاف، علمنا أن مهمة التخليق مهمة ثقيلة؛ ومن مظاهر ثقلها مظهران اثنان أساسيان: **أولهما** أن المقرَّب لا يُخَيَّر في تحملها، **وثانيهما** أن غيره لا يمكن أن يقوم مقامه في تحملها؛ فلنسم هذين المظهرين على التوالي: «التكليف بالتخليق» و «اغتصاب التخليق»، ولنمض إلى تفصيل القول فيهما.

1.2 ـ التكليف بمهمة التخليق:

يظهر التكليف بمهمة التخليق في الأمور التالية:

1.1.2 ـ العقل المؤيد مناط التكليف التخليقي:

إذا أخذنا بالقاعدة الأصولية التي مقتضاها أن العقل هو مناط التكليف، لزمنا أن نقول بأن مراتب التكليف تتعدد بتعدد مراتب العقل. ولما كانت هذه المراتب العقلية ثلاثاً: «العقل المجرد» و «العقل المسدد» و «العقل المؤيد»، فإن لكل منها مرتبة تكليفية مخصوصة. فإذا كان العقل المجرد هو مناط التكليف القرباني، وكان العقل المسدد هو مناط التكليف القربي، فإن العقل المؤيد هو مناط التكليف التخليقي: فكل من قام به التخلق على وجه يجلب له وصف النموذج، وجب عليه أن يخرج إلى الغير حتى يعلِّمهم طرق التقرب إلى الله، فيُحَبِّبَ إليهم أداء تكاليفهم التقربية، إن قرباناً أو قرباً[62].

---

(62) تأمل الحديث الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، أخرجه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي.

2.1.2 ـ التخليق أمانة عند المقرب:

فمن المسلّم به أن المقرَّب غائب عن التماس مصالحه الخاصة واقتناء مآربه الشخصية، ومتوجه بالكلية إلى خدمة الله في كل أفعاله، حتى لا مصلحة له ولا مأرب إلا فيما وافق هذا التوجه الكلي. وليس أَوْلَى الأفعال مناسبة لهذه الخدمة بعد تحصيل درجة التخلق إلا النهوض إلى خدمة الغير، لكي يستقيم سلوكه على أصول التقرب وعلى شروط مواصلته، فيبادر المقرَّب إلى أداء هذه الخدمة على الوجه المطلوب، شعوراً منه بأنها أَوْلى الأمانات التي طُوِّق بها، وأنه مطالَب بحقوقها ومسؤول عن أدائها[63].

3.1.2 ـ التخليق فعل اضطراري للمقرب:

فالمقرَّب لا يُدَبِّر أمر هذه الخدمة الإصلاحية كما يدبرها غيره، فيختار وقتها ومكانها وكيفياتها كما يختار ذلك المقارب، أو يقرر وجوه المعروف فيها كما يفعل القرباني، لأن الاختيار المجرد يستند إلى الشعور بالتصرف الكلي، والتقريرَ المقيدَ إلى الشعور بالتصرف الجزئي، بينما المقرَّب مطالَب بترك هذا الشعور تركاً كلياً لما فيه من منازعة للتبعية الأصلية. فلا مناص إذن للمقرَّب من أن يتحقق بمعنى الاضطرار في أداء التخليق، حتى لا يقع في التدبير المقيد أو المجرد. ومتى تحقق بالاضطرار في التخليق، صار التخليق عنده وجهاً من وجوه الدعاء الذي يستحق به الإجابة من الفاعل المختار امتناناً لا امتثالاً، كما يستحقها الذي تيقن من التجلي الأمري للفاعلية الإلهية[64].

4.1.2 ـ التخليق مظهر محبة:

نعلم أن القرب ثمرة محبة مزدوجة: «محبة المتقرب لله» التي تورثه وصف العينية و «محبة الله للمتقرب» التي تورثه وصف العبدية. ثم إن التخليق هو ذاته ممارسةُ محبةٍ من جانبين اثنين: جانب «تَحَبُّبِي»، ذلك أن المقرَّب يتعهد مقامه في المحبة، هذا التعهد الذي يجلب إليه الرسوخ في العينية والتمكين في العبدية، وجانب

---

(63) تدبر الآية الكريمة 32 من سورة فصلت: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين﴾.

(64) انظر الفصل الأول من الباب الثالث في موضع «الاضطرار» من هذا الكتاب.

«تَحْبِيبِي»، حيث إن المقرب يحبب الخلق إلى الله، ويحبب الله إلى الخلق. ولما كان التخليق أقوى الأفعال دلالة على المحبة، وكانت المحبة أشد الأحوال دلالة على القرب، تبين أن يكون المقرَّب محمولاً على الوفاء بشروط التخليق وتقديمه على غيره من الأعمال الجالبة لمزيد من التقرب.

● نخلص إلى القول بأن التخليق أمر تكليفي يُحْمَل عليه المقرَّب حملاً بمقتضى مرتبته في القرب كما يُحْمَل «المكلف» على أداء الفرائض حملاً بمقتضى اتصافه بالعقل. وما كان تكليفاً، كان مقروناً بالجزاء: فكما أن «المكلف» يناله الثواب عند نهوضه بالأعمال ويتعرض للعقاب عند قعوده عن أدائها، فكذلك المقرَّب ينال الترقي في مراتب القرب والتأييد إذا قام بواجب التخليق، ويتعرض للتَّدَني والتراجع في هذه المراتب لو قُدِّر أن يتركه عن استطاعة أو عن إرادة.

ومتى علمنا أن التخليق مهمة تكليفية بمعنى أن المقرَّب يؤدي هذه الوظيفة بقهر الإيجاب، حتى إنه يُسْأل عنها سؤال المكلف عن الفرائض، أدركنا أن من ينهض إلى التخليق بغير إيجاب، وبمحض الاختيار التجريدي أو بمحض القرار التسديدي، فإنما يكون قد اغتصب هذه الوظيفة اغتصاباً، لأنه منصب الاضطرار التأييدي. ونحن الآن منتقلون إلى بيان طبيعة هذا الاغتصاب، وإلى الاشتغال بالمظهر الثاني من مظاهر ثقل مهمة التخليق.

2.2 ـ اغتصاب مهمة التخليق:

إذا كان القيام بالتخليق ليس من باب التشهي والاختيار، ولا من باب التحكم والقرار، وإنما من باب التجرد والاضطرار، كان كل من يتصدر له، ولَمَّا يستوفِ شرط الاضطرار، قد تجاوز واجبه وانتحل واجب غيره ممن خرج عن الاختيار والقرار، فاستحق بهذا الادعاء وصف «المُغْتَصِب»؛ فلما لم يجب عليه التخليق قهراً بدافع القرب، فقد انتحله قهراً بدافع الظلم. ويمكن التمييز بين أشكال مختلفة من الاغتصاب وهي: «اغتصاب المقارب» و «اغتصاب القرباني» و «اغتصاب المتمذج». فلننظر الآن في كل شكل من هذه الأشكال مع بيان أسبابه ونتائجه.

1.2.2 ـ اغتصاب المقارب:

إذا كان الاغتصاب عبارة عن الخروج إلى التخليق قبل وجود الاستعداد الخاص

به، فإن اغتصاب المقارب هو خروج المتقرب بالعقل المجرد إلى الإصلاح قبل وجود استعداد الدخول في العمل الشرعي، وبالأولى وجود استعداد النزول في مراتبه الخاص بهذا الاصلاح. فلما كان المقارب يجانب العمل الشرعي أو يخاصمه، فإن اقتحامه مجال الإصلاح ليس إلا خوضاً في تصرفات تغييرية لا يمكن أن يأتي منها التخليق، لأن التخليق هو أساساً تقريب من الحق وإليه وتحصيل محبة فيه ومنه؛ ولا تقريب ولا محبة من غير التوسل بالأعمال التي شرعها. فالتصرفات التي يباشرها المقارب، لا بد أن تكون خالية من التسديد، فضلاً عن التأييد، فلا تعد إصلاحاً، وإنما تغييراً لا يلابس الشرع ولا يوافقه. وما كان من التصرفات بهذا الوصف، فلا تُؤمَن مبادئه ولا تَسْلَم عواقبه.

أما منشأ اغتصاب المقارب للتخليق، فهو من جهة «الاغترار بالصفة التجريدية للنظر»، ومن جهة ثانية «الاعتقاد في الصفة التسييسية للسلوك».

أ ـ الاغترار بالتجريد: فقد ذكرنا أن العقل المجرد يمد الإنسان بقدرات مادية هائلة، وبتقنيات بالغة الدقة، فيغتر المقارب بهذه الإمكانات المادية والتقنية ويحسب أن حصول السعادة بواسطتها أمر لا يتطرق إليه الشك، إذ لا يخرج عن نطاق تمام التحقيق لهذه الإمكانات وحسن التدبير لِمَا تحقق منها، هذا التدبير ينبغي أن لا يخرج بدوره عن نطاق المنطق المادي والآلي لهذه الإمكانات، فيتعاطى المقارب أعمال التغيير، معتقداً أنها تأتيه بالفوائد على قدر التزام هذا المنطق. وما عَلِمَ أن المنطق الذي لا يسدده العمل الشرعي، ولا يؤيده حضور المشرع الإلهي فيه، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى تصرفات تغييريه يكون ضررها أكثر من نفعها.

ب ـ الاعتقاد في التسييس: لما كان التسييس، وهو غير «التوعية السياسية»، يقف من العمل الشرعي إما موقف المخاصم، فلا يرى فيه إلا عائقاً للإصلاح تنبغي إزالته، وإما موقف المجانب، فيأخذ بطَرَفِ الأخلاق منه، ويهمل طَرَفَ الاشتغال، فإما أنه يقطع عن نفسه كل مورد من موارد التأنيس، فلا يعرف لا القواعد الأخلاقية ولا المعاني الروحية ولا حقيقة الاستقامة، وإما أنه يُخرج الأخلاق عن دلالتها المعنوية، فلا يعرف القيم الروحية ولا وظيفتها في التقرب، فيغلب عليه تدريجياً منطق القهر والعنف في التصرفات التغييرية التي يباشرها، هذا المنطق الذي ينبني على القانون التالي. وهو أنه كلما ازداد إحكام القبضة على الإنسان، ازدادت حظوظ الإصلاح في النجاح. لكن فات المقارب أن المنطق الذي لا يجعل للفرد وازعاً من نفسه، ولا

يحمله على العمل بمقتضى الفطرة، لا يجلب له إلا الضرر الغالب على المنفعة.

وإذا صح أن التجريد يقوم على منطق الآلة الذي هو البرهان، وأن التسييس يقوم على منطق القوة الذي هو السلطان، صح معه أن اجتماع هذين المنطقين: البرهان والسلطان في يد المقارب يؤدي إلى أن تمتلىء نفسه غروراً؛ ويبلغ هذا الغرور منه درجة لا يبلغها عند غيره، فتحدثه نفسه بكمال قدرته وتمام استقلاله ويحمله هواه على منازعة حقوق غيره في التخليق، وعلى ممارسة هذين المنطقين في مجال لا يقبل الجريان على وفق مقتضياتهما. وهكذا، فاغتصاب المقارب للتخليق يقوم في إقحام وسائله البرهانية والسلطانية في التخليق الذي يختص به من لا يركن إلى فائدة هذه الوسائل بإطلاق.

وأما عن نتائج هذا الصنف من الاغتصاب، فلما كان الاغتصاب هو التصرف في شيء بغير حق مع عدم تحصيل الاستعداد الخاص بهذا الشيء، كان لا بد أن يؤدي اغتصاب التخليق من لدن المقارب إلى نتائج تنافي مبادىء التخليق، نخص بالذكر منها نتيجتين اثنتين، وهما: «التعالي الإلحادي» و «التأنيس الإلحادي».

أ ـ التعالي الإلحادي: يدعي المقارب أن وسائله **البرهانية** تستمد مشروعيتها من وصفها التجريدي، وأن هذه المشروعية تزداد رسوخاً كلما ازدادت هذه الوسائل توغلاً في التجريد، حتى إذا بلغت الغايةَ فيه، قطعت صلتها بكل سبب يمكن أن ينفذ منه إليها أدنى أثر من آثار العمل الشرعي ولو كان مجرد عقد بالقلب من غير أي عمل بالجوارح الظاهرة. ولا غرابة إذ ذاك أن ينعت المقارب هذا الإغراق في التجريد والصدود عن الشرع الذي تتصف به وسائله بنعت «التعالي» بل أن يذهب إلى التصريح بوجهه الإلحادي.

ب ـ التأنيس الإلحادي: يدعي المقارب أن وسائله **السلطانية** تستمد مشروعيتها من سياسة الأحوال المادية للإنسان، وأن هذه المشروعية تزداد مع ازدياد التغلغل في هذه الأحوال، حتى إذا بلغ هذا التغلغل غايته قطعت هذه الوسائل صلتها بكل سبب يمكن أن يتسرب منه إليها أي معنى من المعاني الروحية المنهضة إلى العمل الشرعي. ولما كانت هذه الوسائل منصبة على الوجود المادي للإنسان، فقد اعتقد المقارب أنها توفي بغرض التخليق، فنسب إليها نوعاً من التأنيس، ولم يتردد في إظهار جفائه للوجود الروحي للإنسان بأن سماه بـ «التأنيس الإلحادي».

● فليس إذن أضر على الإنسان من أن يغتصب المقارب حق التخليق بسبب الاغترار بالتجريد والاعتقاد في التسييس، ذلك أنه يستبدل بالتعالي الذي هو تدرج في منازل الروح وتقرب من الحق تعالياً إلحادياً هو تنقل في مراتب المادة وانقطاع عن الحق، كما أنه يستبدل بالتأنيس الذي هو تغلغل في القيم الخلقية تأنيساً إلحادياً هو انغماس في القيم الحيوانية.

2.2.2 ـ اغتصاب القرباني:

إذا كان اغتصاب المقارب للتخليق هو خروجه إليه قبل الدخول في العمل الشرعي، فإن اغتصاب القرباني له هو خروج المتقرب بالفرائض إلى التخليق قبل حصول استعداد النزول في مراتب العمل الشرعي الخاص به. وليس يخفى أن القرباني قد يهمل النزول في مراتب العمل أو ينكره.

وقد يهمله بوجهين: أحدهما أقوى، وهو أن يأتي بالعلم والعمل الظاهر مع الجزم بأنه مستغن بهذا الإتيان عن الاشتغال بالأعمال الباطنة، وثانيهما أخف، وهو أن يأتي بالعلم والعمل الظاهر مع التعلق بهما تعلقاً يُنْسيه فضل الاشتغال بالأعمال الباطنة.

وقد ينكره بوجهين: أحدهما أقوى، وهو أن يرى أن الاشتغال بالمصالح الدنيوية، على قلة سلامته من المخالفة وتعرض صاحبه للغفلة، أفضل من الاشتغال بالنوافل، على درجة رسوخه في الموافقة وتحصيل صاحبه لليقظة، وثانيهما أخف وهو أن يجعل الاشتغال بالمنافع الدنيوية يسد مسد الاشتغال بالنزول في مراتب العمل المورثة للتجربة الحية.

ولما كان القرباني يُهمل الاستغراق في العمل أو ينكره، فإن دخوله في الإصلاح لا يمكن أن يأتي منه إلا تصرفات تغييرية تخلو من التأييد الواجب في حق التخليق، وإن لم تخل من التسديد. ومعلوم أن فضل التأييد على التسديد كفضل من تمكن من الحق حتى انبعث من جميع أفعاله، على من جد في طلبه من غير ضمان تحصيله. لذا، لا يُعد هذا الإصلاح على سداده تخليقاً، وإنما تغييراً موافقاً للشرع من غير أن يلابسه. وما كان من التصرفات بهذا الوصف تُؤْمَن مبادئه، لكن قد لا تسلم عواقبه.

أما عن أسباب الاغتصاب القرباني للتخليق، فنميز فيها سببين رئيسيين هما:

«الاغترار بالصفة التسديدية للعقل» و«الوقوف عند الصفة الظاهرية للعمل».

أ ـ الاغترار بالتسديد: قد مضى بنا أن العقل المسدد يَفْضُل العقل المجرد بكون الحق يتفضل عليه بالتوفيق. فلما كان القرباني داخلاً في العمل بالأوامر والنواهي، وكان محتاجاً في كل لحظة إلى توجيه مأمون المبادىء وسليم العواقب، فإنه يستمد من هذا العمل نصيباً مما يحتاجه من التوجيه؛ لكن شعوره بالأمن من الخِذلان وبسلامة المآل قد يجاوز حده، فيجره إلى الظن بأنه أحق من غيره بمهمة التخليق، فينهض لها سالكاً طريق الوعظ باللسان، غير أن الوعظ الذي لا تؤيده التجربة الحية المكتسبة بفضل النزول في مراتب العمل، لا يَحْصُل منه إلا تغيير ضَرَره الباطن أكبر من نفعه الظاهر: ألا ترى أن الواعظ قد يُطلق لسانه فيمن ينزل في مراتب العمل بدعوى أنه يغضب للحق ويرد على المبطل!

ب ـ الوقوف عند الظاهر: لما كان القرباني يقف من الاستغراق في العمل الشرعي إما موقف المنكر، فلا يرى فيه إلا أمراً كمالياً ينبغي الاستغناء عنه، وإما موقف المهمل، فلا يصرف عنايته إلى تبين فوائده، فإما أنه يسد دونه طريق ملابسة العمل، فلا يعرف الإدراكَ العيني لحقائق الأشياء، ولا الإدراكَ العبدي للتبعية الأصلية ولا حقيقة التولية، وإما أنه يُخرج الأعمال الظاهرة عن دلالتها الباطنة، فلا يعرف الترقي الروحي، ولا وظيفته في النزول بمنازل القرب. وفي كلتا الحالتين: **الإنكار والإهمال**، يتأدى القرباني تدرجياً إلى **الانفكاك** عن الاتصاف في أعماله التقربية، سواء منها الفرائض أو المواعظ. فقد يَقْصِدُ هذا الانفكاكَ إذا ما أتى العمل وهو يعلم أنه غير قادر على تحقيق دقائق الإخلاص فيه، أو إذا ما وعظ بما يعلم أنه غير قائم بالعمل به. وقد لا يقصد إلى الانفكاك إذا ما أتى العمل والوعظ وهو يحسب أنه بلغ الغاية في الاتصاف بما يعمل أو بما يعظ به. وكل تصرف تغييري يتسرب إليه الانفكاك من إحدى الجهات لا يجلب إلا الضرر الباطن الغالب على النفع الظاهر.

إذا ثبت أن القرباني يسلك في التسديد طريق الوعظ باللسان، وفي الأخذ بالظاهر طريق الانفكاك عن الاتصاف، ثبت أيضاً أن اجتماع الوعظ والانفكاك عنده يفضي به إلى استعمال وعظه على قدر لا يناسب مقدار عمله؛ إذ يتعهده بالتحسين والتزيين، حتى يُنظر إليه بعين الكمال ويكثر عليه الإقبال. وهكذا، يقوم اغتصابه للتخليق في كونه يقحم الأساليب الوعظية والمسالك الانفكاكية في مجال لا يقبل

النصيحة إلا مع تمام التلبس بها.

أما النتائج السلبية المترتبة عن هذا الصنف من الاغتصاب، فنقف عند نتيجتين اثنتين منها هما: «التشدد» و «التحجر».

أ ـ التشدد: يدعي القرباني أن وسائله **الوعظية** تستمد صلاحيتها من أصلها التسديدي، وأن هذه الصلاحية تزداد قوة كلما ازدادت هذه الوسائل وقوفاً عند درجة التسديد، حتى إذا بلغ هذا الوقوف منتهاه، انصرف عن هذه الوسائل كل أثر من آثار التجربة العملية الحية. ولما كانت هذه التجربة تتوجه إلى الوجدان وتأخذ بأسباب الرفق في التوجيه، فإن خلو الوسائل الوعظية التام منها، يجعلها تترك تدريجياً سبيل الموعظة بالتي هي أحسن، وتميل إلى اتخاذ سبيل الغلظة والفظاظة مركزة على جوانب الزجر والتخويف من الشرع، فيقع الواعظ في التشدد المؤدي إلى التنفير بدل الترغيب.

ب ـ التحجر: يدعي القرباني أن وسائله **الظاهرة** تستمد صلاحيتها من موافقتها لظاهر النصوص الشرعية، وأن هذه الصلاحية تكون على قدر ترك الخوض في معانيها الدالة على أخلاق النفس وأسرار القلب، والتي لا يمكن مراقبتها بمقتضى ظاهر الخطاب، حتى إذا بلغ ترك هذه المعاني غايته، انتفى عن هذه الوسائل الظاهرة كل إمكان للانتفاع من الأحوال الباطنة ولو أنها الأصل في الأعمال الظاهرة. ولما كانت هذه الأحوال الباطنة تبعث على تجديد وتأصيل النظر في النصوص، وتفتح باب الاجتهاد فيها، فإن خلو هذه الوسائل منها يفضي تدريجياً بالقرباني إلى الميل إلى الانغلاق والدعوة إلى الجمود على ظاهر النصوص.

● على الجملة، فإذا اغتصب القرباني حق التخليق بسبب الاغترار بالتسديد والوقوف عند الظاهر، فإنه يضر بهذا الحق من وجهين: **أولهما** أنه يَنْزِل بالتخليق من درجة التأثير باجتماع المقال والحال، الذي يعتمد مسالك اللين والتخفيف، إلى درجة التوجيه بالاقتصار على المقال الذي لا يلبث أن ينطبع بالقسوة والتعنيف؛ **وثانيهما** أنه ينزل بالتخليق من مرتبة التفاعل الحاصل بين الظاهر والباطن والذي يحمل على الانفتاح والتجديد، إلى مرتبة الاشتغال بالظاهر الذي لا يلبث أن ينقلب إلى الانغلاق والتجميد.

3.2.2 ـ اغتصاب المتنمذج :

إذا كان اغتصاب المقارب للتخليق هو الخروج إليه قبل الدخول في العمل الشرعي، وكان اغتصاب القرباني له هو الخروج إليه قبل النزول في مراتب العمل الشرعي، فإن اغتصاب المتنمذج هو خروج المتقرب بالنوافل إلى التخليق قبل حصول استعداد التحقق والتخلق الخاص به.

لقد ذكرنا أن استعداد التحقق والتخلق لا يَحْصُل للمتنمذج إلا إذا تمكّن من وصف العينية المتمثل في إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات، وترسخ في وصف العبدية المتمثل في إدراك الذات عن طريق إدراك التبعية الأصلية؛ وبما أن المتنمذج الخارج إلى التخليق لم يُحَصِّل التمكن العيني ولا الترسيخ العبدي، فإن تخليقه لا يعدو أن يكون تصرفات تغييرية من صنفين: إما أنها تصرفات تُؤمَن مبادئها وإن لم تَسْلَم بالضرورة عواقبها، فتكون في رتبة تجتذبها إلى رتبة التصرفات القربانية التي تخلو من التأييد وإن أصابت نصيباً من التسديد، وإما أنها تصرفات قد لا تُؤمَن مبادئها ولا تسلم عواقبها، فتكون في رتبة تجتذبها إلى رتبة التصرفات المقاربة الخالية من التسديد.

ومنشأ الاختلاف بين هذين الصنفين من التصرفات التغييرية للمتنمذج هو طبيعة علاقته بالنموذج:

فقد تتخذ العلاقة بالنموذج صورتين: صورة «التنمذج التعرفي» وصورة «التنمذج التبركي»[65].

أما التنمذج التعرفي، فينبني على ملازمة نموذج على قيد الحياة يكون متصل السند برسول الله ﷺ. ويختص هذا السند بكونه ليس سند أقوال مُجاز، وإنما سند أفعال مجاز يقوم في التوجه المباشر والمراقبة الفعلية لسلوك حي أخذ عن سلوك حي بنفس الطريق من غير انقطاع[66]، أو قُل بأن النموذج الذي ينبغي للمتنمذج الأخذ عنه يكون متحققاً بما أسميناه بـ «التسلف العملي».

---

(65) انظر الفصل الثالث من الباب الثاني في موضع «النظر في أسباب المواجهة بين السلفية والتصوف».

(66) انظر الفصل الثالث من الباب الثالث في موضع «مكانة النموذج في تحصيل التسلف» من هذا الكتاب.

أما التنمذج التبركي، فهو الانتساب إلى نموذج تَركَ الحياة وبقيت توجيهاته تنتقل بين أتباعه بطريق المقال وليس بطريق الحال، وتكون الاستفادة منها استفادة نظرية لا عملية لتعذر التوجه والمراقبة.

وعلى هذا، تكون تصرفات المتنمذج الغاصب للتخليق مخلة إما بشرائط التنمذج التعرفي أو بشرائط التنمذج التبركي.

فإذا كان التنمذج التعرفي يقتضي من المتنمذج أن يبقى على حال الاشتغال بالنموذج، توجهاً ومراقبة، بل تأدباً وتعلقاً وتشبهاً، لزم المتنمذج أن لا يستعجل الوصول وأن لا يطلب الظهور، بل أن يواصل سيره من غير التفات ولا توقف، حتى تتحقق له أوصاف العينية والعبدية وتمام التأييد؛ لكن المتنمذج التعرفي قد يعتقد الوصول ويتعجل الظهور، فيخرج إلى التخليق قبل تمام النزول في مراتب التعرف.

وما دام قد نزل مراتب في العمل، فإن خروجه إلى التخليق قبل تحصيل تمام التعرف، ينعكس أثره عليه بالتوقف في هذه المراتب، ثم بالتراجع المستمر فيها بحكم انقطاع عملية تنمذجه، حتى يقف موقف الداخل في العمل، فتكون تصرفاته التغييرية أقرب إلى تصرفات القرباني، التي تُؤْمَن مبادئها بمقتضى وجدان التسديد والتي قد لا تسلم عواقبها بمقتضى فقدان التأييد.

وإذا كان التنمذج التبركي يقتضي أن تُنْقَل النصائح التي تركها النموذج المفقود نقل رواية لا نقل معاينة، وأن يُستعان بها في طلب نموذج على قيد الحياة، لزم المتنمذج أن يخرج إلى طلب هذا النموذج الحي ليجعل سلوكه موضع مراقبة مستمرة من لدنه، حتى تتجدد أخلاقه وتنعقد الصلة بأسلافه؛ لكن المتنمذج التبركي قد تذهب عنه مقاصد أقوال النموذج المفقود، فيخرج إلى التخليق وهو لم يُحَصِّل بعد الدخول في التَّعَرف. ولما كان نزوله في مراتب العمل هو نزول تبرك لا نزول تعرف، فلا عبرة بهذا النزول لعدم تمكنه من أية درجة من درجات التأييد، فتكون مرتبة دخوله في العمل هي التي تتعرض لآثار خروجه غير المشروع إلى التخليق، هذه الآثار التي تتجلى في توقفه في هذه المرتبة، وقد يأخذ في التراجع بحكم تقلص التسديد المتزايد حتى يكاد ينزل إلى مرتبة يخلو منه، هي أشبه بمرتبة المقارب، فتكون تصرفاته التغييرية بمنزلة تصرفات قد لا تؤمن مبادئها فضلاً عن عدم سلامة عواقبها.

أما الأسباب التي تدعو إلى تصدر المتنمذج للتخليق قبل حصول تمام التعرف

أو قبل الدخول في التعرف، فقد ترد إلى سببين رئيسيين: «الاغترار بالصفة التأييديه للعقل» و «الالتفات إلى الصفة الباطنية للعمل».

أ ـ **الاغترار بالتأييد**: قد بيّنا أن التأييد ليس فقط عملاً مقروناً بالتوفيق، وإنما هو تجربة عملية حية، مقرونة بالتولية. ولما كانت هذه التجربة الحية تظهر فيها آثار التولية الإلهية التي يجد معها المتنمذج الأمن والسلامة، فقد يأخذ المتنمذجَ التعرفيَّ الإعجابُ بها، فتميل نفسه إلى إظهارها قبل أوان اكتمالها، كما قد يتوهم المتنمذج التبركي حصوله عليها، فيتكلف آثارها وينتحل أساليبها. وبناء على هذا، يتصدران للتخليق بادعاء تحصيل وسائل تجريبية كافية للقيام بهذا الأمر؛ لكن فات التعرفي أن دعوى التجربة الحية التي لا تستند إلى تمام التعرف، إنما هي استدراج ينعطف بالضرر الغالب على النفع؛ وفات التبركي أن التجربة المتوهمة والمتكلفة تنقلب إلى الضرر المحض.

ب ـ **الالتفات إلى الباطن**: لما كانت هذه التجربة العملية الحية توسع آفاق العقل، وتمده بمعان ومعارف، فإنها قد تحمل على الاعتقاد بفضل الباطن على الظاهر. فإن كان المتنمذج متعرفاً، نظر إلى أفضلية الباطن من حيث استتباع الباطن للظاهر؛ وإن كان متبركاً نظر إلى هذه الأفضلية من حيث استقلال الباطن عن الظاهر، فيتأدى المتنمذج في كلتا الحالتين إلى سلوك طريق التأويل في أعماله التقربية وإلى التمادي في هذا السلوك، حتى يجيز لنفسه تأوُّل ما لا يُتَأول، فيتأول المتعرف عدم حصوله على تمام التعرف على خلاف أصله، وهو يعلم أنه حجة عليه، ويتأول المتبرك عدم دخوله في التعرف على خلاف مقتضاه، وهو يعلم أنه يكابر حجة لا تُدفع.

وإذا صح أن التأييد يقوم على التجربة، وأن القول بالباطن يقتضي الأخذ بالتأويل، صح معه أيضاً أن اتخاذ المتنمذجِ غيرِ تام التعرف أو غيرِ الداخل في التعرف لهاتين الوسيلتين: التجربة والتأويل، يحمله على ترك طلب المعرفة وتعاطي أعمال على مقتضى تجربته المبتذلة أو المتوهَّمة، والخوضِ في علوم على مقتضى تأويله المحدود أو المشبوه، فتنبسط نفسه بالدعاوي؛ وعلى هذا، يكون اغتصاب المتنمذجِ غيرِ تام التعرف أو غير الداخل في التعرف للتخليق في كونه يقحم أساليب تجريبية وتأويلية ناقصة أو مدخولة في مجال لا يقبل هذه الوسائل إلا على وجه الصحة والكمال.

وأما عن النتائج السلبية التي تنشأ عن هذا الصنف الثالث من الاغتصاب، فنخص بالذكر منها نتيجتين اثنتين: «التسلف المجرد» و «التبدع المغرض».

أ ـ التسلف المجرد: يدعي المتنمذجُ غيرُ تام التعرف أن وسائله **التجريبية والتأويلية** تستمد مشروعيتها من ارتكازها على أعمال الباطن، فضلاً عن أعمال الظاهر، بينما كان ينبغي أن يطلب لها هذه المشروعية من حصوله على تمام التعرف؛ ولكن لما افتقد هذه المرتبة، فإن فوائد المعرفة الباطنية تنقطع عن هذه الوسائل، فيتعطل تأثيرها وسريان مفعولها في النفوس. ولا غرابة إذ ذاك أن يتجه هذا المتنمذج إلى أن يستبدل بها وسائل الوعظ وأعمال الظاهر. وهكذا، يترك بالمرة بدايته في التسلف العملي ليرتد إلى ممارسة «التسلف المجرد» مثاله في ذلك مثال القرباني، فيُقْدِم على تنصيب العقل المجرد معياراً للنظر في النصوص الأصلية، سواء اقترن هذا النظر بالعمل كما في التسلف النقدي أو لم يقترن بالعمل كما في التسلف النظري.

ب ـ التبدع المغرض: يدعي المتنمذج التبركي أن وسائله **التجريبية والتأويلية** تستمد مشروعيتها من أصلها التأييدي، ونحن إذا علمنا أن هذا التأييد لا يخرج عن كونه مجرد وهم في حقه، أدركنا أن يكون خلو وسائله التجريبية والتأويلية منه باعثاً له على تحرير آراء بصدد أمور من غير وقوف على حقيقتها، وتقرير أعمال بصدد أحداث من غير تفقد لآثارها، فيقع في تصرفات لا تُؤمَن مبادئها ولا تَسْلَم عواقبها، ألا وهي «البدع الضالة»! فتتشعب الدعاوي وتكثر النحل، ويندس بين رجال التخليق الصادقين «أدعياءٌ» و «مغرضون» يُلَبِّسون على قاصدي التخليق في عقائدهم وأعمالهم، طمَعاً في الكسب أو طلباً للشهرة أو حباً في الرئاسة.

● على هذا، فإن اغتصاب المتنمذج الذي لم يتم تعرفه والمتنمذج الذي لم يدخل في التعرف لحق التخليق بسبب الاغترار بالتأييد والالتفات إلى الباطن، إن حقيقة أو وهماً، يؤدي إلى الإضرار بهذا الحق من جانبين: **أولهما أن** اغتصاب المتنمذج غيرِ تام التعرف يستبدل بالتسلف العملي الذي يكون به التكامل المادي والروحي وتكون به القدرة على استيعاب النصوص الأصلية والتقلب مع الظروف المستجدة، **تسلفاً مجرداً** ينتهي بانفكاك العلم عن العمل وبالجمود على ظاهر النصوص؛ **ثانيهما** أن اغتصاب المتنمذج غير الداخل في التعرف يستبدل بالاتباع الذي

هو الملاحظة المستمرة لنموذج حي متصل قادر على تجديد الإيمان ابتداعاً مُغرضاً يفسد العقائد ويتصيد المصالح ويتسبب في المطاعن التي تتعرض لها ظُلماً، الممارسة الصوفية الحق.

● حاصل الكلام في اغتصاب التخليق أنه مراتب ثلاث أولاها: «اغتصاب المقارب» وهو عبارة عن ممارسة التخليق من غير الدخول في العمل الشرعي، وَيدفع إليها الاغترار بالتجريد والاعتقاد في التسييس، ويَنْتُجُ عنها التعالي الإلحادي والتأنيس الإلحادي؛ وثانيتها: «اغتصاب القرباني» وهو عبارة عن الاشتغال بالتخليق من غير نزول في مراتب العمل وَيحمل عليه الاغترار بالتسديد والوقوف عند الظاهر، كما ينشأ عنه التشدد والتحجر؛ وثالثتها: «اغتصاب المتنمذج» وهو عبارة عن ممارسة التخليق من غير حصول التحقق والتخلق سواء كان بعدم الدخول في التعرف أو بعدم تمامه، ويبعث على هذه الممارسة الاغترار بالتأييد والالتفات إلى الباطن، كما يتولد عنها التسلف المجرد والتبدع المغرض.

● يتضح مما سبق أن مرتبة القرب أو مرتبة التقرب بالذكر التي تتوسل بالعقل المؤيد تفضل درجات مرتبة القربان أو مرتبة التقرب بالعبادة التي تتوسل بالعقل المسدد. فبواسطة الاستغراق في العمل، تورِّث هذه المرتبةُ وصفين: أحدهما معرفي (أو وصفي) وهو «التحقق»، والآخر سلوكي (أو فعلي) وهو «التخلق». وكل وصف منهما يجمع بين العينية والعبدية. وبفضل التحقق والتخلق تتقي درجةُ القرب الآفات التي تتعرض لها درجة القربان، فتصرف عنها آفةَ التظاهر بفضل محبة المتحقق لله التي تكسبه وصف ملابسة أعيان الأشياء التي يفيد فيها إدراك الذات (وهذا هو جانب العينية من التحقق). وتَصْرِف عنها آفةَ التجريد بفضل محبة الله للمتحقق التي تخلع عليه وصف إدراك التبعية الأصلية التي تفيد في تحصيل إدراك الذات (وهذا هو جانب العبدية من التحقق)، كما تدفع عنها آفة التقليد بفضل تجدد التخلق عند الذاكر وتخصصه به على وجه لا يشاركه فيه غيره (وهذا هو جانب العبدية من التخلق)، وتدفع عنها آفة التسييس بفضل تكامل التخلق في أخذه بطرفي الحس والروح (وهذا هو جانب العينية من التخلق).

ومثل هذا التحقق لا يسعه إلا أن يبقى بمنأى عن «الذاتية» عن طريق العلم

بالتبعية الأصلية، وعن «الغموض» عن طريق العلم بمقتضيات الحال، وعن «اللاعقلانية» عن طريق تقلب النظر وتخلقه بفضل التجربة الحية.

ومثل هذا التخلق هو الآخر لا يمكن إلا أن يبقى بمنأى عن «ترك الكسب» لأنه لا يبتغي إلا التقرب ولا يسعى قط إلى التملك، وبمنأى عن «ترك الإصلاح»، لأنه لا يطلب إلا التخلق ولا يلتفت قط إلى التسييس.

ومتى أدرك المتقرب درجة التحقق والتخلق، وصار من المقرَّبين، استحق أن يكون نموذجاً في المراقبة والفهم والاجتهاد والقبول، وقام به واجب الإصلاح والتحليق، فيتصدر لهذه المهمة بتعيين مقصد تحصيلي ووسيلة توصيلية.

أما المقصد، فهو تزويد المتسلف، الذي هو طالب الاقتداء والتنمذج، بالقدرة على النفاذ إلى المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية، وتوظيفها لسد الحاجات، وحل المشكلات بوجوه موصولة وصلاً تاماً بهذه المعاني؛ وذلك بإخضاعه لعمليتي «التطهير العيني» و «الترسيخ العبدي»، والتطهير يزيل عنه العقبات التجربية والمعرفية التي تراكمت بطول الأمد، ويعيد له تكامله المادي والروحي، بينما الترسيخ يمكنه من التقلب اليقظ مع ظروف المكان وصروف الزمان.

وأما الوسيلة، فهي التعبير الذي يناسب أوصاف النموذج حتى يقع الانتفاع به، ألا وهو التعبير الإشاري الذي يمتاز بكونه يتصل بالمعنى الوجودي الوجداني، ويأخذ بما تواتر عن القائل، ويرتبط بالقيم العملية، ويتقلب مع أحوال المخاطب، ويسلك مسالك التقرب منه، ويُطْلِعه على دقائق المشابهة وفوائد التشبيه!

وما لم يدرك المتقرب درجة النموذج الذي تؤهله لمهمة التخليق، فإن إقدامه على التصدر لهاته المهمة يعد اغتصاباً يورده هو وأتباعه موارد التهلكة.

● بإيجاز، لا بد للنموذج الذي يُقتدَى به من إدراك مقام المقرَّب، حتى يُحفظ من آفات القربان، تظاهراً كانت أو تقليداً، تسييساً كانت أو تجريداً، وإلا وقع في اغتصاب التخليق المفضي إلى المضار، ولا بد للمقرَّب من التحقق والتخلق اللذين يورثان العينية والعبدية، كما أنه لا بد للمتسلف من التنمذج، ولا بد للتنمذج من وسيلة التعبير الإشاري.

خاتمة

موجز في قوانين مراتب العقلانية

لقد أنشأنا نموذجاً نظرياً لوصف، وتحليل وتقويم «الفعالية العقلية» التي يظهر بها الإنسان باعتباره كائناً متقرباً. يتألف هذا النموذج من طبقات ثلاث متمايزة فيما بينها، كل طبقة منها تختص بنوع من هذه الفعالية العقلية، فتختص الطبقة الأولى بالنوع الذي ينتج عن عدم الاستفادة من العمل الشرعي الإسلامي، إن مجانبة أو مخاصمة، وقد أسميناها بـ «العقل المجرد» وأسمينا صاحب هذ العقل بـ «المقارب». وتنفرد الطبقة الثانية بالنوع الذي ينشأ عن الدخول في العمل الشرعي، اجتلاباً للتوفيق الإلهي؛ وقد أسميناها بـ «العقل المسدد» وأسمينا صاحب هذا العقل بـ «القرباني». وتختص الطبقة الثالثة بالنوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي، طلباً للتولية الإلهية، وقد أسميناها بـ «العقل المؤيد» وأسمينا صاحب هذا العقل بـ «المقرَّب».

كما أن هذا النموذج يرتب القوانين التي ينضبط بها تفاضل مراتب التقرب الثلاث؛ فكل ما حَسُن في مرتبة منها، كان حَسَناً في المراتب التي دونها: ففعل المقرَّب أحسن من فعل القرباني، وفعل القرباني أحسن من فعل المقارب؛ وعلى العكس من ذلك، كل ما قَبُح في مرتبة، كان قبيحاً في المرتبة التي تعلوها، وأيضاً كل ما كان من الأفعال الحسنة جالباً لتقرب، فما يفضله حُسْناً يجلب تقرباً أكبر، حتى لو كانت هذه الأفعال تنتسب إلى مرتبة واحدة، فمثلاً: قد تتفاوت أفعال العاملين حُسْناً في مرتبة القربان، فتتفاوت معها درجاتهم في التقرب الخاص بهذه المرتبة؛ وعلى العكس من ذلك، كل ما لم يكتمل حُسْنه في مرتبة ما، لا يحسن في المراتب التي فوقها، وإن حَسُن في مراتب تقع دونها: فما لم يستوف شرط الحسن العملي، لا يستوفي شرط الحسن التجربي وقد يوفي بشرط الحسن النظري؛ وكذلك كل فعلين

حَسَنَين، إذا كان أحدُهما أجلب للتقرب من الآخر، فإن ترك الثاني أجلب للبعد من ترك الأول: فلما كان كل فعل من أفعال المقرَّب، يقرب من المطلوب أكثر مما يقرب إليه أي فعل من أفعال القرباني، كان ترك القرباني لفعل من أفعاله، وهي الفرائض، موجباً لبعد أكبر من البعد الذي يوجبه ترك فعل يحسن عند المقرب مثل النافلة؛ وعلى العكس من ذلك، كل فعلين قبيحين إذا كان أحدهما أكثر اجتلاباً للبعد من الآخر، فإن ترك الأول أكبر اجتناباً للبعد من ترك الثاني؛ وتبلغ المرتبة درجة الكمال إذا فاقت كل المراتب حسناً؛ ويبلغ الفعل درجة أكمل الأفعال إذا اختص بالكمال على وجه لا يفوقه بل لا يشاركه فيه غيره.

وتنبني على هذه القوانين أحكام بصدد طرفي العقلانية واللاعقلانية الخاصين بكل مرتبة من مراتب التقرب الثلاث: المقاربة والقِربان والقرب.

أما عقلانية المقارب، فتقع في أدنى المراتب من الفعالية العقلية لوقوفها عند حد «التحليل الملموس للواقع الملموس»، أو باصطلاحنا «الملامسة»، وعدم تطلعها إلى تحقيق «التحليل الملبوس للواقع الملبوس» أو «الملابسة» التي هي غاية العقلانية الكاملة؛ وقد جرَّت الملامسة على عقلانية المقارب وصفين أضَرَّا بها أبلغ الضرر، وهما: عدم اليقين المتمثل في الظن والرمز والتشبيه، وعدم الاطمئنان المتمثل في النِّسبية والاسترقاق والفوضى.

وأما عقلانية القرباني، فتنزل مرتبة فوق مرتبة عقلانية المقارب، لدخوله في الاشتغال الشرعي الذي يُخرِج هذه العقلانية من وصف عدم اليقين ووصف عدم الاطمئنان، وذلك بفضل أسباب التسديد التي يحملها هذا الاشتغال، والتي تُنير لها السبيل فيما تقضي به من أحكام وإجراءات، وفيما تقوم به من تمييزات واختيارات، لكن لما كانت ممارسة القرباني لا تتطلع إلى آداب من التقرب تجاوز حد الفرائض، فإن عقلانيته تتعرض إلى ما يحد من يقينها بسبب وقوعها في التساهل في الصدق المتمثل في التظاهر والتقليد وإلى ما يحد من اطمئنانها بسبب التساهل في العمل المتمثل في التجريد والتسييس.

وأما عقلانية المقرَّب، فتقع في أعلى المراتب من الفعالية العقلية لنزولها منازل تغلغلة في الاشتغال الشرعي، هذا التغلغل الذي يُخرجها من وصف التساهل في الصدق ووصف التساهل في العمل بفضل أسباب التأييد التي يحملها، إذ تزود هذه

الأسباب عقلانية المقرِّب بالتحقيق، فيدرك الأشياء بالوجه الذي تدل به على الحق، كما تزوده بالتخلق، فيأتي أفعالاً تُرغِّبه في تجديد العمل وتكامله.

وإذا تفاوت نصيب المتقربين الثلاثة من العقلانية، تفاوت معه نصيبهم من اللاعقلانية بمقتضى أحد مبادىء السُّلَّم التي يقوم عليها النموذج الذي بنيناه؛ ومقتضى هذا المبدأ أنه كلما تزايد نصيب المرتبة من العقلانية، تناقص نصيبها من اللاعقلانية.

فبموجب هذا المبدإ تكون لاعقلانية المقَرِّب أقل من سواها، بينما تكون لاعقلانية المقارب أقوى من غيرها؛ وتكون لاعقلانية القرباني وسطاً بينهما.

والشاهد على بُعد المقرِّب عن اللاعقلانية هو أن خروجه من مرتبة الاستغراق في العمل إلى مرتبة الدخول فيه بعيد الاحتمال، وأبعد منه احتمالاً خروجه إلى مرتبة ترك العمل التي تميز العقل المجرد.

أما الشاهد على قرب المقارب من اللاعقلانية هو أن خروجه من وصف ترك العمل إلى وصف الاستغراق فيه قريب الاحتمال وأقرب منه احتمالاً خروجه إلى وصف الدخول في العمل.

وأما الشاهد على نزول القرباني منزلة وسطاً بين اللاعقلانية والعقلانية أن خروجه إلى وصف الاستغراق في العمل متساوي الاحتمال مع خروجه إلى ترك العمل.

والقول الجامع، ان نموذجنا النظري يثبت أن عقلانية المقرِّب أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث، لأنها تجمع إلى فوائد عقلانية المقارب وفضائل عقلانية القرباني، الكمالات المميزة لمرتبتها؛ ومتى اختصت بهذا الجمع الأمثل وتحققت بتكامله وكماله، كانت بحق **أعقل العقلانيات الثلاث**.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



د. طه عبد الرحمن

العمل الديني و تجديد العقل

ما تزال اليقظة الدينية الجديدة التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين تحتاج إلى دعامتين اثنتين، حتى يكتمل تيقّظها: دعامة التجربة الإيمانية الحية التي تقيها آفة التنازع وتؤمّن لها القدرة على التكامل، ودعامة الفكر المحرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدّة والذي يقيها آفة التحجّر ويؤمّن لها القدرة على التجدد.

فكان أن اجتهد المؤلف في أن تجتمع له الدعامتان: التجريبيّة والفكرية، في اشتغاله بوصف بنيات العمل الديني الإسلامي، مُتَتَبِّعاً آثار هذه البنيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد الذي تختص به الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسديد الذي تندرج تحته الممارسة الفقهيّة والممارسة السلفية، ومستوى التأييد الذي تختص به الممارسة الصوفيّة، ومبيّناً تفاوت هذه المستويات العقلانية وتكميل بعضها للبعض بالتغلّب على حدوده أو بالتخلّص من آفاته.

وبذلك، وضع المؤلف أصول فلسفة عَمَلية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته، وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعّمها وتحصّنها.

م. ث. ع.


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب